BLAGA



Gîndire magică și religie

TRILOGIA VALORILOR II



HUMANITAS

LUCIAN BLAGA (Lancrăm-Sebeş, 9 mai 1895–Cluj, 6 mai 1961). Face şcoala primară germană la Sebeş (1902–1906) şi liceul „Andrei Şaguna" la Braşov (1906–1914). Debutează în ziarele arădene *Tribuna* cu poezia *Pe ţărm* (1910) şi în *Românul* cu studiul *Reflexii asupra intuiţiei lui Bergson* (1914). Urmează cursurile Facultăţii de teologie din Sibiu şi Oradea (1914–1916). Studiază filozofia şi biologia la Universitatea din Viena (1916–1920), obţinînd titlul de doctor în filozofie şi biologie. Revine în ţară în ajunul Marii Uniri. Publică la Sibiu placheta de versuri *Poemele luminii* şi culegerea de aforisme *Pietre pentru templul meu* (1919). Prima dramă, *Zalmoxe*, apare în ziarul *Voinţa* (1920). Academia Română îi decernează Premiul Adamachi pentru debut (1921). Universitatea din Cluj premiază piesa *Zalmoxe* (1922). I se tipăresc primele traduceri de poezie în revista cernăuţeană *Die Brücke* (1922). Redactor la ziarele *Voinţa* şi *Patria*, membru în comitetul de direcţie al revistei *Cultura*, colaborator permanent la publicaţiile *Gândirea, Adevărul literar şi artistic* şi *Cuvântul* (1922–1926). Ataşat şi consilier de presă la Varşovia, Praga şi Berna (1926–1936), subsecretar de stat la Ministerul de Externe (1936–1938) şi ministru plenipotenţiar al României în Portugalia (1938–1939). Academia Română îi conferă Marele Premiu C. Hamangiu pentru „opera dramatică şi poetică" (1935). Este ales membru activ al Academiei Române (1936). După Dictatul de la Viena se află în refugiu la Sibiu, însoţind Universitatea din Cluj (1940–1946). Conferenţiază la Facultatea de litere şi filosofie (1946–1948). Cercetător la Institutul de istorie şi filosofie (1949–1951). Bibliotecar-şef (1951–1954) şi director-adjunct (1954–1959) la filiala clujeană a Bibliotecii Academiei. Este înmormîntat în satul natal.

OPERA NEBELETRISTICĂ (volume de articole, eseuri şi studii) în ordinea apariţiei: *Cultură şi cunoştinţă* (1922), *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar, Feţele unui veac* (1925), *Ferestre colorate, Daimonion* (1926), *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoaşterea luciferică* (1933), *Censura transcendentă* (1934), *Orizont şi stil, Spaţiul mioritic* (1936), *Elogiul satului românesc, Geneza metaforei şi sensul culturii* (1937), *Artă şi valoare* (1939), *Diferenţialele divine* (1940), *Despre gândirea magică* (1941), *Religie şi spirit, Ştiinţă şi creaţie* (1942), *Despre conştiinţa filosofică* (1947), *Aspecte antropologice* (1948), *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (1966), *Zări şi etape* (1968), *Experimentul şi spiritul matematic* (1969), *Isvoade* (1972), *Fiinţa istorică* (1977).

LUCIAN BLAGA

TRILOGIA VALORILOR

II

GÎNDIRE MAGICĂ ŞI RELIGIE



HUMANITAS

BUCUREŞTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0664-8
ISBN 973-28-0666-4

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Studiul *Gîndire magică și religie* cuprinde eseurile „Despre gîndirea magică“, publicat inițial în 1941 la București de Fundația Regală pentru Literatură și Artă, în colecția Biblioteca de Filosofie românească, și „Religie și spirit“, tipărit pentru prima dată în 1942 la Sibiu de Editura Dacia Traiană.

Cele două eseuri sînt revăzute de autor și publicate în partea a II-a a volumului TRILOGIA VALORILOR, editat în 1946 la București de Fundația Regală pentru Literatură și Artă.

În 1987, Editura Minerva republică integral studiul în volumul 10 al seriei de *Opere* îngrijit de Dorli Blaga.

Volumul de față urmează textul apărut în 1946. Pentru ușurarea receptării conținutului filozofic al lucrării, am respectat în linii mari normele ortografice recomandate de *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (Editura Academiei, București, 1982), păstrînd unele forme lexicale și morfologice specifice autorului.

Au fost înlocuite substantivele *aspirațiune, speculațiune, emanațiune* etc. cu *aspirație, speculație,*

emanație; genitivele feminine *epopeei, rezistenții* au devenit *epopeii, rezistenței.* Formele verbale *dispereazã, precedează, constituieşte* s-au cules *disperă, precedă, constituie*; *hipnoză, hegemonie* au luat locul substantivelor *ipnoză, egemonie*; *complementar* a corectat *complimentar,* iar pluralul *epoci* pe *epoce. Folklor, pantheon* au fost transcrise prin *folclor, panteon.* Au fost unificate în favoarea variantelor actuale lexemele *eterogenitate, ecuație, extaz, nimeni / nimenea, adică.* Cuvintele *care, oarecare, atare* și locuțiunea *cel mai adesea* nu au schimbat desinența la plural. S-au păstrat, printre altele, variantele *paradox / paradoxie* cu pluralele *paradoxe / paradoxii* și dubletul *păsări / paseri* corespunzînd singularului *pasăre / pasere*; de asemenea, *calorică* — în înțelesul de căldură.

Inadvertențele de redactare și de punctuație cît și erorile tipografice au fost îndreptate tacit.

Volumul de față include și pasajele omise în ediția publicată de Editura Minerva în 1987.

Studiile *Știință și creație* (1942) și *Artă și valoare* (1939) au fost așezate de autor în părțile I și II ale TRILOGIEI VALORILOR, constituind obiectul unor volume separate.

EDITURA

I

DESPRE GÎNDIREA MAGICĂ

MIT ȘI MAGIE

Nu este pentru întîia oară că interesul nostru se îndreaptă spre problemele ce se pun spiritului scrutător în legătură cu gîndirea magică. Vreo cîțiva ani în urmă, ocupîndu-ne incidental de felul cum este îndeobște privită gîndirea magică și gîndirea mitică, am remarcat o confuzie cu totul regretabilă ce se face între cele două moduri. Ne-am mărginit atunci mai mult să ne exprimăm mirarea că o asemenea spălăcire a hotarelor e cu putință. Nedumerirea de atunci, cu alaiul de întrebări ce i s-au alăturat, a rodit în paginile de față. Ne-am face desigur vinovați de ingratitudine dacă am afirma că pînă acum s-ar fi scris prea puțin despre gîndirea mitică și gîndirea magică. Dimpotrivă, ogorul apare grav frămîntat cu toate uneltele și muncit cu toată stăruința imaginabilă. Totuși, problematica gîndirii magice și, paralel, aceea a gîndirii mitice nu au fost istovite. Dacă n-ar fi decît diferența foarte netedă ce o întrezărim între gîndirea magică și cea mitică, și am avea un suficient motiv pentru a proceda la o reexaminare într-o nouă perspectivă. În adevăr, opinia curentă, nu prea amatoare de distincții mai subtile, își închipuie că între gîndirea magică și gîndirea mitică s-ar fi fixat un ra-

port ca de la particular la general, sau că gîndirea mitică implică pe cea magică ca o însușire invariabilă a sa. Magicul este socotit cînd ca o variantă a miticului, cînd ca un atribut al miticului în general. Față de cei ce cred că între gîndirea magică și gîndirea mitică se declară o relație ca de la „caz“ la „tip“ sau ca de la „predicat“ la „subiect“, se va lămuri aici, încetul cu încetul, că distincția e de natură calitativă. E drept că cele două moduri apar cel mai adesea întrețesute în forme mixte, și e adevărat că prezența copleșitoare a acestei îmbinări de moduri în cultura umană putea prea lesne să conducă la o confuzie. Eroarea săvîrșită nu rezistă însă microscopiei filozofice. Amalgamul, ce pare element primar și indivizibil, supus unei analize ce și-a însușit finețea necesară, își descoperă aproape de la sine componenții. Să delimităm întrucîtva, prin anticipație, și mai mult prin exemple decît teoretic, modul magic și modul mitic.

Mitologia greacă ne povestește despre isprăvile lui Cronos, mătăhăloasa, titanica divinitate, care-și consuma cu nesaț propriile odrasle. Mitul acesta rostește în termeni de psihologie ancestrală, pe care omul a uitat-o cu spaimă, esența ultimă a „timpului“ și soarta de neînlăturat a oricărei „apariții“. Canibalismul părintesc-demonic al lui Cronos ne comunică fiorul metafizic neatenuat, total, al vremelniciei, cu o insistență și cu o putere de sugestie cum nu e în stare nici un alt gînd. E vorba aici de revelarea unui tîlc care, prin plasticitatea sa, rezumă concentrat toată experiența și darul de ghicire ale omului, înduplecîndu-ne fără putință de rezistență mintea și inima. Cînd se înfățișează cu calități atît de seducătoare, mitul are, prin însușirile sale intrinseci, virtutea de a fi în același timp enunțare și argument. În consecință, gînditorul mitic

nu va simți nevoia de a desfășura silogisme. Valabilitatea secretă a mitului fiind de natură cu totul particulară, imaginația revelatoare își ajunge ținta de a fi crezută pe cuvînt datorită ființei sale, fără dovezi și fără de cataligele dialecticii.

Într-o colecție de folclor românesc am găsit o legendă cu privire la dispariția inorogului, animalul fantastic împodobit cu un singur corn în frunte (unicornul). Pe vremea cînd Noe primise porunca să-și clădească arca și să ia cîte o pereche din toate viețuitoarele care nu trăiesc în apă, inorogul era și el o ființă aievea. Noe a chemat viețuitoarele potrivit poruncii; singur inorogul s-a opus, spunînd că el se va mîntui înotînd. Cînd potopul și-a revărsat apele, inorogul se ținu lesne deasupra, dar s-au agățat de el peste valuri viețuitoarele osîndite prăpădului, și astfel, sub povară, se înecă și el. În acest chip, și pentru trufia sa, inorogul a pierit, fără de a lăsa urmași, și dispăru pentru totdeauna de pe fața pămîntului. Legenda s-ar zice că este o prefigurare a teoriei catastrofelor geologice (Cuvier), după care speciile fosile s-au stins prin succesive uriașe dezastre ale naturii, fiind nevoie apoi de noi și repetate creații. Legenda inorogului poate fi citată pentru transparența și puterea ei de divinație ca un eclatant exemplu de gîndire mitică. Mitul e încercarea de a revela un mister cu mijloace de imaginație. Mitul convertește misterul existenței, dacă nu adecvat, totuși în chip pozitiv, prin figuri care satisfac prin ele însele. Afirmăm acestea despre mit fără de nici o pretenție teoretică de a-i căuta o definiție, căci dorim deocamdată numai o vagă orientare și aproximare.

Pentru a ilustra gîndirea magică, dăm un exemplu care se bucură de o largă circulație prin studiile închinate problemei. Membrii tribului Bororo

afirmă despre ei înșiși: „Noi sîntem papagali roșii." Ce semnificație poate avea o asemenea afirmație? Membrii tribului Bororo își dau desigur perfect de bine seama că ei sînt „oameni", dar aceasta nu-i împiedică să pronunțe cu aceeași gravitate și propoziția: „Noi sîntem papagali roșii." Papagalul roșu este „totemul", animalul sacru al tribului. Toți membrii tribului se identifică cu totemul, închipuindu-și că ei iau parte într-un fel oarecare la substanța magică a acestuia. Afirmația membrului tribal că este papagal roșu nu trebuie prin urmare să o socotim ca o simplă aluzie la o eventuală situație tribală în raport cu un anumit simbol (papagalul). Afirmației urmează să-i conferim un sens direct și unic, de o cumplită seriozitate: papagalul roșu, fiind totemul tribului, posedă o putere sau substanță magică, de care sînt contaminați toți membrii tribului. Există deci în credința tribului Bororo o reală „identitate" între „membrii" tribului și „papagalul roșu", o identitate de substanță magică. Citām un al doilea exemplu de gîndire magică. Un primitiv desenează pe peretele peșterii o antilopă. Nu pentru plăcerea de a-și pune în exercițiu talentul, sau de a se desfăta el sau alții la vederea desenului, ci fiindcă primitivul crede că în acest chip antilopele din pădure sînt magic aduse să ațină calea vînătorului. O putere magică scoasă de nicăieri, prezentă oriunde, se îndreaptă după credința primitivului asupra antilopelor reale din pădure, datorită numai analogiei ce există între figura desenată și realitate. „Analogia" este investită cu darul de a canaliza puterea magică.

Am amintit două exemple de gîndire magică prin excelență. În primul exemplu avem de-a face cu o substanță magică datorită căreia se consti-

tuie o identitate misterioasă între ființe cu totul diferite (papagalul roșu și om); în al doilea exemplu avem de-a face cu o putere magică despre care se pretinde că ar trece cauzal de la un lucru (imaginea desenată a antilopei) asupra unui lucru analog (antilopa). Gîndirea magică implică totdeauna ideea fie a unei substanțe magice, fie a unei puteri magice. Cît despre substanța sau puterea magică, nu s-ar putea spune deocamdată mai mult decît că ele sînt misterioase în ele însele, comportîndu-se cu totul paradoxal. Cu alte cuvinte, ideea substanței sau a puterii magice nu am putea-o socoti ca o încercare revelatoare deplină în raport cu un mister, căci ea însăși se declară ca o prelungire a misterului. Ideea substanței sau a puterii magice e prea neîmplinită decît să poată fi o plăsmuire *mitică* în adevărata accepție a cuvîntului. În ideea magicului prinde consistență, ca într-un apendice lucid al său, însuși misterul ca atare. Ideea magicului nu este, ca orice mit, o convertire imaginară a misterului. Am schițat cu aceasta un început de examen diferențial între gîndirea mitică și gîndirea magică, rămînînd ca vagile contururi să se închege încetul cu încetul în adevărate formule.

Sub unghi tipologic, atît exemplele mitice cît și cele magice, întîmplător invocate în rîndurile de mai sus, reprezintă cazuri pure. Nici mitul lui Cronos nu conține elemente magice, nici afirmația identității magice între om și papagal nu conține elemente mitice propriu-zise. Am afirmat însă că cel mai adesea modul mitic și modul magic apar în formă mixtă. Gîndirea mitică, în cele mai multe din produsele sau plăsmuirile sale, conține și un coeficient magic. Acest coeficient e variabil, putînd uneori să fie egal cu zero. Exemple de

plăsmuiri mitice, în care magicul are rolul unui aluat foarte harnic, dar la fel și exemple de plăsmuiri mitice cu un coeficient magic rarefiat sau nul, se pot cita după plac. Chiar fără de un control prealabil mai amănunțit sau mai sever, adică după o simplă impresie, e permisă bunăoară afirmația că gîndirea mitică greacă se caracterizează în general printr-un coeficient magic mai puțin accentuat decît gîndirea mitică egipteană sau chineză. Cine ar susține totuși, din această cauză, că gîndirea mitică greacă e mai puțin mitică decît cea egipteană sau chineză? Nimenea, desigur. Dar o atare constatare are darul de a trezi oarecare bănuieli cît privește părerea că magicul ar fi un atribut constant al gîndirii mitice. Din păcate, raportul dintre gîndirea mitică și gîndirea magică n-a format obiectul propriu-zis al unei cercetări mai serioase. Aici este punctul de minoră rezistență al ideilor acreditate cu privire la gîndirea magică-mitică, dar aici e și vadul prin care pătrundem în problematica ce se întinde în fața noastră. După părerea noastră, raportul dintre gîndirea magică și gîndirea mitică e așa de complicat, încît lumina hotărîtoare apare deocamdată amînată. Ea ne surîde numai ca rezultat final al studiului. O diferențiere abstractă mai conturată decît cea oferită în vederea unei prime orientări în problematica mitului și a magiei ar fi prematură. Cum apucarăm să ne referim de-a dreptul la pilde, găsim foarte nimerit să fixăm distincția întrezărită, cel puțin pe planul concret, cu încă vreo cîteva exemple ilustrative. O lămurire prealabilă prin exemple ilustrative destinate mai mult puterii de a deosebi, proprie imaginației, decît facultății disociative a inteligenței, ne va sili dintru început să luăm atin-

gere fertilă cu materialul. Năzuim în cele din urmă spre considerații filozofice într-un fel mult mai abstracte decît cele practicate pînă acum. Tocmai de aceea, un contact inițial cu concretul nu poate să fie decît folositor. Ne hotărîm la această atingere și ne dăm întîlnire cu exemplele și pentru un alt motiv, și anume pentru a nu obliga pe nimeni să asemuiască filozofia cu o moară fantastică ale cărei pietre de măcinat umblă fără grăunțe, scoțînd scîntei în loc de făină.

În *Cartea Genezei* ni se spune că la început nu a fost decît un noian de ape peste care plutea Duhul singur. Și Duhul a zis: „Să se facă lumină" — și s-a făcut lumină. Evocarea începuturilor, imaginea nesfîrșitului de apă și a Duhului divin plutind peste adîncuri sînt, fără îndoială, elemente *mitice*; dar porunca inițială: „Să se facă lumină", și puterea atribuită cuvîntului, datorită căruia lumina s-a făcut, sînt elemente *magice*.

Nu e prea anevoios lucru să întreprinzi disocierea elementelor sub acest unghi de vedere, oricare ar fi materialul mitologic.

În *Povestea lumii de demult*, colecția de folclor cosmologic românesc a lui Tudor Pamfile, citim următoarea variantă a unei legende despre zidirea pămîntului: „Nimeni nu știe de cînd e zidit pămîntul și de către cine. Atîta se spune că pe vremea lui Dumnezeu și a Dracului, amîndoi frați, pămîntul se afla, dar totul era înecat în apă; numai foarte puțin, ca un ostrov mărunt ieșea deasupra apelor mari cît un pat, pe care se puteau culca cei doi frați, Dumnezeu și Dracul. Într-o vreme, din ce pricină nu se știe, Dracul prinse ură pe fratele său și se hotărî să-l înece în apă, cînd Dumnezeu va adormi, ca să se scape de el și să rămînă sin-

gur stăpînitor pe acel ciudat ochi de pămînt. Cum se gîndi așa și încercă. Într-adevăr, pe cînd Dumnezeu dormea, Dracul începu să-l împingă spre apă, dar cu cît îl împingea, cu atît și pămîntul creștea în acea parte. Văzînd că pămîntul se lățește mereu, începu Dracul să-l împingă îndărăt, dar și aici pămîntul crescu; se încercă apoi în celelalte cornuri de cruce, dar nu izbuti nimic, căci pămîntul crescu mereu pînă ajunse așa de mare cum îl vedem și noi astăzi." Legenda, de origine bogumilică, circulă într-o seamă de variante. Cele două persoane care participă la zidirea pămîntului reprezintă principiul binelui și al răului. Evident, toate elementele povestirii au un caracter mitic. Cu excepția unuia singur care e de natură magică. În legendă, Dumnezeu apare ca o ființă încărcată cu o putere magică ce-i vine în chip automat în ajutor, chiar în timp ce el doarme, de cîte ori Dracul vrea să-i facă vreun rău. Puterea aceasta magică, proprie ființei divine pînă și în starea de somn, se manifestă în realitate ca factor decisiv la zidirea pămîntului.

Pentru exercițiul disociativ, în aceeași ordine de idei, ne stă la dispoziție un bogat material și toată mitologia arhaică. În mitologia egipteană, bunăoară, întîiului Zeu i se atribuie o naștere pe cale magică din „numele" său. La început fusese numai numele Zeului, iar zeitatea s-a creat pe urmă în chip ocult prin mijlocirea puterii magice proprie numelui său. Zeitatea este o plăsmuire mitică, dar în concepția despre nașterea sa intervine un factor magic.

Un material de disecție deopotrivă de interesant ne oferă și vechea cultură mesopotamiană. Mitologia ei centrală era alimentată de ideea unei pretinse analogii, a unei corespondențe sau a unei

simetrii între cer și pămînt.* Toate lucrurile și ființele ar exista oarecum la plural, sub categoria repetiției, pe diferite podișuri cosmice. Tot ce ființează pe pămînt și-ar avea astfel o întruchipare similară și în cer. Nu numai despre o singură cetate din cele mai vechi timpuri se spune că ar fi fost clădită pe potriva unui plan sugerat de mișcări și configurații stelare. Deosebirea dintre ceea ce este în cer și ceea ce este pe pămînt ar fi doar de grad de perfecțiune: apariția terestră rămîne o îngînare nedesăvîrșită a unui model ceresc. Mitologia corespondențelor a putut desigur să apară în mai multe regiuni geografice, la felurite popoare, pe baza unor predispoziții spirituale asemănătoare. Plăsmuire eminamente mitică este în concepția arhaică a corespondențelor ideea însăși a „existenței plurale" a aceluiași lucru în diverse ținuturi cosmice suprapuse ca niște etaje. Mitologia aceasta se întrețese de obicei și cu gîndul magic al unei identități ascunse între lucrurile ce-și corespund pe diversele planuri ale lumii. Babilonul, cetatea de pe pămînt, era socotită „sacră" fiindcă ar corespunde unui Babilon ceresc. Între cele două cetăți ar circula de sus în jos și de jos în sus puteri magice, datorită cărora locuitorii Babilonului dobîndesc o particulară demnitate cvasidivină. Ritualele săvîrșite în Babilon sînt menite, grație relațiilor magice ale acestuia cu centrul ceresc, să exercite o înrîurire hotărîtoare asupra întregului mers al lumii. Neapărat că ideea reciprocității magice dintre nivelurile cosmice este în culturile arhaice așa de strîns legată de însăși mitologia acestor

* V. Mircea Eliade, *Cosmologia și alchimia babiloniană*, cu bogate referințe bibliografice.

niveluri, încît disocierea elementelor mitice de cele magice nu mai are, în cazul acesta, decît rostul unei operaţii abstracte. Şi totuşi, operaţia nu e de prisos. Operaţia nu e de prisos fiindcă putem foarte bine imagina o cosmologie plină de analogii între cer şi pămînt, dar fără de acele particulare influenţe magice între niveluri. Mai mult, o asemenea cosmologie nici nu e nevoie să o imaginăm noi în chip special, căci ea a existat. Am numit cosmologia metafizică a lui Platon. În adevăr, concepţia platonică ne vorbeşte despre o analogie între cer şi pămînt, între spaţiul ceresc al „Ideilor perfecte“ şi fenomenele sau întruchipările terestre. Orice fiinţă pămînteană îşi are un model perfect în regiunea ideilor. Corespondenţa platonică nu este totuşi aceeaşi ca între etajele cosmice despre care ne vorbesc mitologiile arhaice. Cosmologia mesopotamiană indică pentru *orice* lucru concret, individual, de pe *pămînt*, un lucru concret, individual, în *cer*. Astfel, cetăţii Babilon îi corespunde un Babilon ceresc mai desăvîrşit decît cel pămîntesc. Fluviului Eufrat îi corespunde un fluviu paradisiac. Şi aşa mai departe. Raportul analogic apare destul de serios modificat în cosmologia platonică. După teoria lui Platon, toate lucrurile terestre de acelaşi gen, toate fiinţele de acelaşi tip, posedă în cerul ideilor cîte un *singur* model. Făcînd saltul de la un nivel existenţial la altul, Platon pretinde că unei pluralităţi de indivizi îi corespunde în chip generic cîte o singură Idee. Lucrurile extrem individuale, adică cele lipsite de o configuraţie generică, sînt lipsite şi de un model ceresc. Concepţia corespondenţelor dintre cer şi pămînt, curentă în unele culturi anterioare celei greceşti, a suferit deci la Platon o schimbare

la faţă. Mitul a trecut printr-o elaborare filozofică dintre cele mai importante. Deşi cosmologia platonică include gîndul corespondenţelor între cer şi pămînt, ea e totuşi cu totul străină de ideea influenţelor „magice" dintre cer şi pămînt. Ideile sau modelele cereşti nu se stîrnesc pe cale magică, şi nici nu înrîuresc în chip ocult lucrurile acestei lumi. Lucrurile acestei lumi sînt făcute de Demiurg după modelul ideilor dintr-un material disponibil. Atît şi nimic mai mult. Făcînd aşadar distincţiile necesare, constatăm o afinitate, pînă acum neglijată, între concepţia corespondenţelor proprie anumitor mitologii arhaice şi metafizica platonică. Dar concepţia platonică şi-a asimilat mai mult mitologia decît magia cuprinsă în credinţele arhaice. Dacă ne-am angaja la o scriere despre influenţele orientale asupra filozofiei lui Platon, poate că ne-am pune şi întrebarea în ce măsură gînditorul grec a fost de-a dreptul înrîurit, să zicem, de mitologia mesopotamiană cît priveşte concepţia „potrivirilor". Fapt e că Platon era un om foarte umblat pentru vremea sa, ceea ce-i înlesnise atingerea cu alte lumi spirituale, şi fapt e că mitologiile l-au însufleţit mai din adînc decît pe orice alt mare gînditor al Antichităţii. Tot atîtea motive care ne fac să bănuim că el a adaptat cu multă iscusinţă mitologia corespondenţelor la tăinuite necesităţi de sistem ale gîndirii sale. Nu ştim să se fi atras atenţia asupra acestui ciudat izvor al unuia din motivele care trec îndeobşte drept cele mai original platonice. Că bănuiala noastră nu e tocmai fără pricină ne-o dovedeşte chiar dezvoltarea de mai tîrziu a concepţiei platonice. Se întîmplă anume că această concepţie platonică recade în mitologia anterioară, pe care ea izbutise să o sublimeze pînă la nerecunoaştere. Sub influ-

ența interpretărilor gnostice, concepția platonică ia din nou o întorsătură spre mitologia corespondențelor concrete dintre cer și pămînt. Nu sîntem dispuși să facem pomelnicul acelor doctrine pentru o chestiune care, oricum, rămîne lăturalnică. Amintim doar că un urmaș al gnosticilor, Emanuel Swedenborg, una dintre personalitățile cele mai curioase ale secolului al XVIII-lea, a dezvoltat un fel de mitologie vizionară în care ni se vorbește clar despre aceste corespondențe concrete legate prin efluvii magice. Swedenborg susținea că există corespondențe depline între etajele cosmice, și le-a descris cu o pasiune dantescă, cu precizie de inginer și sinceritate de copil. În viziunile lui Swedenborg, spiritele sălășluiesc în lumea lor, ca și pe pămînt, dedicate acelorași profesiuni, și fiind împărțite în popoare și comunități religioase. Ele locuiesc în țări și în orașe care corespund celor terestre. În „Londra spiritelor" ar exista chiar și o bursă. Swedenborg indică și numele străzilor. Duhuri în „Ierusalimul ceresc" umblă pe străzi și fac negoț cu diferite articole, și mai ales cu pietre prețioase de care își fac rost prin contrabandă... Într-atît s-a desfigurat concepția platonică în fantezia halucinată a unui inginer dotat cu toate darurile preciziei concrete. Motivul mitologic al corespondențelor cosmice apare îmbinat cu motive magice în cultura arhaică sau în viziunile unui Swedenborg; dar în concepția platonică același motiv e despuiat de orice magie, ceea ce a permis și sublimarea lui filozofică, ca supremă lamură dăinuind prin veacuri.

Cunoaștem așadar:

a) mituri fără motive magice;

b) magie fără motive mitice;

c) forme mixte de întrepătrundere a mitului cu motive magice.

Să vedem cum a fost comentată, aproximată și desfigurată această situație de diversele concepții prilejuite de problematica mitului și a magiei.

PUNCTE DE VEDERE

O expunere a feluritelor concepții despre mit și magie nu este numai un răboj al succeselor prin care s-a promovat înțelegerea acestor moduri spirituale. Trecem în revistă cele mai importante încercări făcute în acest sens, fără de a ține neapărat seama la sporul real de lămurire adusă prin ele. Criteriul „sporului de lămurire“ nu este operant, fiindcă aplicarea lui ar fi egală cu prezumția că am deține singura și definitiva soluție a problemei. Cu riscul de a da proporții acestui capitol auxiliar, ne-am hotărît la o audiere generală a părerilor. Concepțiile și teoriile sînt așa de multe și de variate, încît e nevoie de o prealabilă clasificare a lor. Poate că nu e tocmai nelaloc să întreprindem o astfel de clasificare după punctele de vedere *imanente* ce au determinat aceste concepții. Din felul cum noi înșine vom trata problematica mitului și a magiei ca fenomene spirituale, se va vedea că sînt posibile patru puncte de vedere esențialmente deosebite. Concepțiile sau teoriile puse în circulație se mărginesc de obicei la o tratare dintr-un singur punct de vedere, încît clasificarea lor după acest criteriu are în adevăr sorți de izbîndă. Cele în tratarea directă a problemati-

cii ce ne preocupă cît și la clasificarea teoriilor existente sînt următoarele:

1. Punctul de vedere care constată fenomenul spiritual ca atare și încearcă să-l analizeze ca structură, uneori și sub raportul originii.

2. Punctul de vedere care încearcă să legitimeze fenomenul spiritual într-un sens *obiectiv*.

3. Punctul de vedere care ambiționează o legitimare *subiectivă* a fenomenului spiritual.

4. Punctul de vedere care aspiră la o legitimare metafizică a fenomenului în chestiune.

Clasificînd concepțiile, vom neglija înadins orice cronologie, în afară de aceea de care trebuie să se ia act totdeauna în cadrul unuia și aceluiași grup de teorii. Distingem patru grupuri de concepții.

Grupul I

Teoriile enumerate aici vor să examineze fenomenul gîndirii mitice-magice ca atare, punîndu-i în relief structura și modurile, iar uneori și originea. De proveniență în general empiristă, aceste concepții consideră gîndirea mitică-magică numai ca un fenomen de cercetat sub aspectele sale faptice, iar nu de legitimat în sine, nici ca valoare trecătoare, nici ca valoare permanentă. Atitudinea aceasta nu e însă totdeauna consecventă. Ferindu-se în principiu de considerații apreciative, aceste teorii, o dată formulate, înclină totuși prea adesea să socotească, fie implicit, fie explicit, gîndirea mitică-magică drept o fază spirituală depășită a genului uman.

Auguste Comte, părintele pozitivismului, trebuie amintit printre cei dintîi care inițiază, cel puțin

ca intenție, o atitudine de cercetare așa-zisă „neutrală" a obiectului. „Neutralitatea pozitivistă" față de acest obiect rămîne însă un deziderat, căci Auguste Comte, formulînd pretinsa lege a celor „trei stadii ale progresului omenirii" (faza mitologică, faza metafizică, faza pozitivă), ia *eo ipso* și o atitudine ce-i dictează repulsii și preferințe. Faza mitologică a omenirii este socotită ca un stadiu perimat, nu numai în ordinea indiferentă a timpului ci și pe linia valorilor. Năravul rău moștenindu-se, cei mai mulți cercetători, care își propun scrutarea gîndirii mitice și magice ca simple fapte spirituale, deviază fără de voie spre aprecieri negative. Paralel cu pozitivismul francez, se fac și în Germania cercetări cam în același sens, mai întîi în perioada de descompunere a romantismului, iar apoi sub auspiciile naturalismului antropologic, căruia un Feuerbach i-a împrumutat o îndrumare hotărîtoare. Specialiști versați întreprind o seamă de lucrări, nu lipsite de interes, cu privire la mitologia antică europeană, greacă și nordică, cu privire la mitologia asiatică indică și cu privire la materialul folcloric al continentului nostru — W. Schwartz, A. Kuhn, M. Müller, E.H. Meyer, W. Mannhardt. Materialul tratat îndură, feciorelnic încă, tipare destul de dure și de schematice. Toți acești cercetători privesc mitul ca o formă primitivă a științei și a religiei. Formula, cam stîngace, nu împiedică ce e drept adunarea materialului și investigația orizontală. Necunoscînd însă materialul paradoxal și incredibil dat la iveală de diverși exploratori ai vieții triburilor primitive, cercetătorii pomeniți nu au prilejul să aprofundeze și „vertical" spiritul mitologic. Astfel, oricît de merituoși, ei sînt condamnați să păstreze anume limite, interzicîn-

du-li-se pragul geologic al mentalității primare. Aproape singurii care, studiind mitologiile europene, străbat pînă în zonele cele mai adînci și obscure sînt Erwin Rohde și Johann Jakob Bachofen. Desfundînd substraturile mitologiei antice, Erwin Rohde își taie în chip divinatoriu poteci întortocheate pînă în regiuni originare (*Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1884), iar un Bachofen reconstituie, exagerat și genial, unele aspecte uluitoare ale preistoriei (epoca matriarhatului). O lărgire universală, dar fără o adîncire în consecință, capătă, de asijderea în Germania, etnologia cu toate problemele ei prin munca dîrză a unui Adolf Bastian — enciclopedie vie a acestui domeniu. Hotărîtor în acest moment pentru dezvoltarea problematicii a fost însă materialul informativ cu privire la mentalitatea primitivă, făcut accesibil teoreticienilor europeni îndeosebi prin destoinicia și silințele școlii engleze. Cert, lucrările unui J.G. Frazer, E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871), Andrews Lang echivalează cu tot atîtea date în mersul triumfal al etnologiei. Rezultatul străduințelor lor nu e numai o bogată recoltă informativă, ci și organizarea materialului în spiritul unei înțelegeri pozitive. Tylor, cu osebire, s-a făcut cunoscut și ca teoretician prin teza sa despre originea „animistă“ a mitologiei. La începuturile mitologiei, Tylor pune credința în existența „sufletelor“. Această credință ar avea o strînsă legătură cu experiența umană a morții, a somnului și a visului. Pe aceeași linie teoretică se găsește și filozoful H. Spencer. Tendința englezilor este mai ales de a explica mitologia prin elemente empirice în perspectiva psihologiei intelectualist-asociaționiste și a evolu-

ţionismului. Angajaţi aproape fără scăpare pe un drum care cere o necurmată înaintare în cronologia preistorică, alţi cercetători englezi, ca R.R. Marett, propun o explicaţie a mitologiei, făcînd încă un pas în trecut prin credinţe „preanimiste". Preanimistă ar fi după Marett vrăjitoria. Universalitatea vrăjitoriei şi faptul mai cu seamă că credinţele şi practicile vrăjitoreşti se găsesc neamestecate cu alte elemente mitologice l-au sedus pe Marett să susţină originea preanimistă sau vrăjitorească a mitologiei în general. Concluzia este cam curioasă, şi împrejurarea că s-a ajuns la ea se explică mai mult prin ticurile mentalităţii evoluţioniste. Că vrăjitoria e universală şi că uneori ea se găseşte în stare pură sînt desigur fapte de care trebuie să se ţină seama. Dar în loc ca în asemenea fapte să vadă mai curînd *independenţa* gîndirii „magice" faţă de gîndirea mitică, Marett, pasionat de origini cu orice preţ ca toată şcoala engleză, a crezut că trebuie să atribuie mitologiei în general o origine preanimistă (*Preanimistic Religion. Folklore*, XI, 1900). Marett a pierdut astfel o ocazie singulară de a face o distincţie de natură *calitativă* între gîndirea magică şi gîndirea mitică.

Englezii, cărora le recunoaştem vrednicia de a fi pus la dispoziţia etnologiei un imens material empiric inedit cît priveşte viaţa sufletească şi materială a triburilor, au iscodit, în definitiv, îndeosebi „originile" mitologiei, originile mai mult într-un sens temporal şi pe o linie fictiv-punctată în continuarea empirismului faptic, dar nu şi originile în sensul unei adînciri filozofice dincolo de faptul empiric. Pe de altă parte, luînd act de fapte prezente şi trecute, englezii au neglijat o latură mai apropiată: structura însăşi a mentalităţii primi-

tive sau a mentalității creatoare de mituri și de magie. Pentru aceasta se cerea nu numai un spirit de observație, osteneală călătoare și darul descripției, ci și o putere de analiză pentru care englezii probabil că nu erau făcuți. Asalturi repetate și masive au dat asupra problemei structurale, acest adevărat cap de pod, îndeosebi germanii și francezii. Cercetători, fie izolați, fie în falangă, tind spre o cuprindere unitară și de ansamblu a mentalității mitice-magice, aceasta pe temeiul unei analize directe a stărilor de fapt, dar mult mai ageră și mai fină decît aceea la care aspiră spiritul descriptiv al englezilor. Analiza se încerca cu noroc schimbăcios și, pe rînd, din mai multe puncte de vedere: fie psihologic, fie sociologic, fie criticist-fenomenologic. Teoreticianul și investigatorul care pune problematica mitului în multiplă bătaie de lumini a întregii psihologii a „conștiinței" este, precum se știe, Wilhelm Wundt. Opera lui se înalță ca un monument al răbdării: *Psihologia popoarelor*. Psihologia conștiinței și-a ajuns apogeul datorită activității științifice-filozofice a lui Wundt. Dar psihologia conștiinței, așa cum a fost văzută de Wundt, își trădează totodată și îngustimea și limitele. Vatra vieții sufletești este, după Wundt, voința și afectul. Ca o mărturie decisivă în favoarea acestei teze fundamentale a psihologiei sale, Wundt invocă și fapte de psihologie a popoarelor, destinate să reliefeze tocmai nucleul volițional-afectiv al vieții sufletești în general. Cît privește natura proceselor psihologice care dau ca rezultat miturile, Wundt, în perfect acord cu voluntarismul și cu afectivismul său, repudiază toate explicațiile intelectualiste. Celebrul psiholog ne interzice îndeosebi de a vedea în mituri

prea multă „logică" și „problematică". Miturile presupun, ca substrat mai ales, gîndirea asociativă al cărei resort esențial este afectul. În chipul cel mai categoric, se neagă pretinsa necesitate subiectivă de cauzalitate sau de explicare ca motive de plăsmuire mitică. După Wundt, interesul primitivului nu se îndreaptă spre fenomenele regulate și impunătoare prin măreția lor, în preajma cărora se oprește mai tîrziu interesul științific; față de fenomenele regulate, primitivul se comportă destul de nepăsător, dar fantezia sa plăsmuitoare de mituri este puternic aprinsă de fapte în legătură cu bunăstarea sau cu nenorocirea omenească, de fapte ca boala, moartea sau nebunia, de eclipsele solare și lunare, de secetă sau inundații, adică de fapte care stîrnesc afecte violente. Apercepția mitologică, actul prin care se înfiripă o plăsmuire mitică, este după Wundt numai o formă a apercepției îndeobște; ea are loc în condiții particulare de potențare afectivă. Cu alte cuvinte, creația mitologică n-ar avea un substrat psihologic specific. Elementele acestui substrat, după părerea lui Wundt, sînt aceleași ca în toate procesele de conștiință. Procesul plăsmuirii mitologice este singular doar prin îmbinarea elementelor, și mai ales prin intervenția afectelor puternice. Că Wundt, un atît de strălucit psiholog al conștiinței, n-a putut să constate, cît privește procesul plăsmuirii mitologice, nici o particularitate diferențială mai prestigioasă, nu e de mirare, căci el punea problema exclusiv în cadrul psihologiei „conștiinței". Față de puținătatea rezultatului teoretic la care a ajuns, Wundt ar fi fost obligat nu atît la enunțarea lui, cît la concluzia că *problema psihologică a plăsmuirii mitice nu poate să fie pusă exclusiv*

în cadrul „conștiinței". Pentru un *nascitur ridiculus mus* nu e nevoie numaidecît de un tumult al munților. Reproșul nostru nu scade firește întru nimic meritele ce și le-a cîștigat Wundt organizînd un material aproape nelimitat în perspectiva psihologică pe care a adoptat-o. Wundt a istovit un punct de vedere. Aceasta era desigur necesar, dacă nu pentru altceva, cel puțin pentru ca alții să poată părăsi cu conștiința împăcată un ocol secătuit unde nu mai putea să prindă ființă nici un rod. (De notat că Wundt n-a căzut în greșeala celor mai mulți gînditori sau cercetători „scientiști" de a socoti creația mitologică drept ceva depășit sau ca o stare condiționată de o anumită fază culturală.)

După activitatea de migală a lui Wundt, se impunea din nou o răsturnare de perspectivă. Sociologismul francez luă asupră-și această sarcină. Un Émile Durkheim, pornind de la legea enciclopedică a lui Auguste Comte, se retranșează după autonomia fenomenului sociologic, ca să ceară reluarea întregii probleme. Sociologii francezi încearcă să completeze lipsurile psihologiei vremii îndeosebi prin noțiunea „reprezentărilor colective" sub a căror sugestie și putere coercitivă ar sta colectivitățile tribale. După părerea sociologilor francezi, reprezentările colective sînt, sub raportul originii și comportării, supuse altor legi decît reprezentările conștiinței individuale. Punctul de vedere strict psihologic este demascat cu aceasta în toată nuditatea sa inoperantă. Interesant că aproape concomitent cu lărgirea sociologică a orizontului problematic, psihologia conștiinței este depășită și într-un alt sens de școala psihanalitică care duce aportul perspectivic al „inconști-

entului". Dar despre aceasta mai tîrziu. Să înregistrăm deocamdată contribuțiile sociologismului. Émile Durkheim a publicat în 1898 în *Revue de métaphysique et de morale* un scurt studiu, clasic în felul său, despre reprezentările individuale și reprezentările colective. Caracterul obligatoriu sau de constrîngere al credințelor și practicilor religioase, al regulilor morale, al preceptelor de drept, solicită, după Durkheim, comentarii precise ce se așază dincolo de psihologia individuală. Reprezentările colective apar ca puteri exterioare indivizilor. Ele presupun, e drept, colaborarea indivizilor, dar procesul colaborării de grup se declară ca un fel de sinteză chimică, ca un proces care, unind elementele, transformă în același timp aceste elemente. Rezultanta socială se prelinge peste formele individuale. Rezultanta socială se înfățișează ca un *novum* față de existența individuală, și este evident ireductibilă la aceasta. Cu un asemenea *distinguo* care, ca subtilitate și suspendare în abstract, amintește exercițiile scolastice durează Durkheim pervazul teoretic, în care Lucien Lévy-Bruhl va întreprinde studiul său de mare răsunet cu privire la gîndirea omului primitiv. Individul apare, așa cum crede Lévy-Bruhl, cu atît mai socializat și mai supus reprezentărilor colective, cu cît luăm în considerare societăți mai primitive. Legea principală ce stăpînește mentalitatea primitivă ar fi aceea a „participației". Orice „subiect" poate să fie în urmarea legii participației el însuși, dar într-un fel și altceva decît el însuși. Membrii tribului Bororo afirmă că ei sînt papagali roșii. Aceasta nu la figurat. Se proclamă aici o identitate de esență între om și papagal. Membrii tribului se cred părtași la substanța

ocultă a totemului tribal care este papagalul roșu. Legea participației conferă de fapt mentalității primitive funcții „prelogice". Atribuind lucrurilor o emisferă ocultă, mentalitatea primitivă întrezărește pretutindeni posibilitatea unei comuniuni de substanțe sau puteri secrete. Oricare obiect e în stare să se împărtășească astfel din orice virtute dată prin intermediul forțelor magice localizate în emisfera nevăzută a lucrurilor. Pus într-o asemenea situație și îndatorat unui astfel de orizont, primitivul manifestă o indiferență față de contradicția logică, o nepăsare față de experiență și opacitate față de cauzele „naturale" ale fenomenelor. Acolo unde noi vedem „cauze naturale", primitivul nu ar vedea cauze, ci numai prilejuri foarte secundare și neesențiale de manifestare a unor puteri oculte, care totdeauna, *ele sînt* adevăratele cauze ale fenomenelor. Citām un exemplu dintre cele multe oferite de Lévy-Bruhl. Un primitiv s-a expus vîntului și frigului pe zi de ploaie. Un european îi face mustrări și îl sfătuiește să schimbe haina. Primitivul răspunde: „Nu moare nimeni de un vînt rece. Te îmbolnăvești sau mori numai din pricina unei vrăji." Tot ce se întîmplă are, după opinia primitivului, pricini magice. Pentru mentalitatea primitivă nu există accidente propriu-zise, căci ceea ce pare „accident" este produs intenționat al unei puteri nevăzute. Cauza e totdeauna secretă. Ceea ce noi, civilizații, socotim a fi cauza unui lucru, nu este decît un simplu simptom al unui proces ascuns, sau mai precis o simplă ocazie pentru intrarea în acțiune a adevăratei cauze. Nașterea, boala, creșterea, îmbătrînirea, moartea, toate se explică în același chip: prin acțiuni de vrajă. Cu părere de rău, trebuie să renun-

țăm la exemplele înșirate de Lévy-Bruhl cu mare dărnicie. Din exemplificări ar rezulta că primitivul vede totul altfel decît civilizatul. Chiar și spațiul și timpul sînt pentru primitivi altfel decît pentru noi. Pentru mentalitatea primitivă există regiuni sau locuri, zile sau ceasuri, mai mult sau mai puțin încărcate de puteri oculte bune sau rele. De obicei, un grup social ia în stăpînire un ținut, grijuliu și sever hotărnicit față de al vecinilor. Iar ținutul e socotit ca patrimoniu al tribului nu numai în sensul juridic al proprietății materiale, ci și într-un chip magic, în înțelesul că puterile oculte ale ținutului nu tolerează prezența altor grupuri sociale, decît a unuia singur, a acestuia care-l ocupă și cu care puterile se găsesc în misterioasă comuniune. Să procedăm la unele observații critice. În marginea expunerilor de un necontestat interes ale lui Lévy-Bruhl, își fac loc unele nedumeriri. Autorul francez susține în concluzie „prelogicitatea" mentalității primitive. Dar Lévy-Bruhl ne vorbește tot timpul, după cum desigur s-a remarcat, de felul cum primitivului îi apare *obiectul*. Obiectul se prezintă minții primitive ca un „ce" înzestrat cu o emisferă secretă, izvor sau mijlocitoare de vrajă. Să ni se dea voie să nu prea înțelegem cu ce drept Lévy-Bruhl face saltul de la felul cum primitivului îi apare *obiectul* la funcțiile „mintale" ca *atare* ale primitivului. Din moment ce pentru primitiv puterile oculte-vrăjitorești sînt componenții esențiali ai obiectului, nu pricepem de ce Lévy-Bruhl se simte îndemnat să ne vorbească cu orice preț și despre o alterare a funcțiilor *mintale* însele ale primitivului. (Lévy-Bruhl nu susține firește o alterare în sens patologic, ci numai în sensul prelogicității.) Cînd

facem o comparație între primitiv și noi, se cuvine să ne întrebăm cu toată atenția: Ce este *altfel* la primitiv? Este, comparativ, alterat *obiectul* minții primitive sau însăși *structura subiectivă* a minții primitive? O alterare a structurii subiective ar avea neapărat ca urmare și o alterare a obiectului. Dar inversa nu e valabilă. O alterare a obiectului nu atrage după sine și o alterare a structurii subiective a funcțiilor mintale. Fapt e că tot materialul expus de Lévy-Bruhl dovedește cel mult o alterare a obiectului în prezența căruia primitivul se crede pus, dar nimic mai mult. Este așadar foarte probabil ca Lévy-Bruhl să fie el însuși jertfa unei desfigurări a situației atunci cînd susține prelogicitatea gîndirii primitive, legea participației sau impermeabilitatea la experiență a primitivului.*

Ernst Cassirer a tipărit în 1925 un studiu remarcabil în două volume, intitulat *Filozofia formelor simbolice*, dintre care al doilea se ocupă exclusiv de gîndirea mitică. Prin felul cum tratează problemele, Cassirer se situează pe o linie

---

* Lévy-Bruhl numește adeseori mentalitatea primitivă „prelogică" sau „mistică". Ultimul epitet e menit să producă multe confuzii. Termenul de „mistic" este consfințit prin uz în legătură cu unele sisteme metafizice de supremă abstracție. Misticismul implică concepția posibilității unei uniuni umane cu Dumnezeu. În aceste sisteme mistice (indice, chineze, neoplatonice, creștine, islame) se operează în primul rînd cu o concepție despre un Dumnezeu în sine supracategorial și despre „extaz" ca stare de unire cu el, ca o stare mai presus de cunoașterea categorială. Gînditorii mistici s-au dovedit adesea ca mînuitorii cei mai perfecți ai celor mai subtile unelte logice. Misticismul este în acest înțeles un apel la supralogic și un refugiu în consecință. Cîtă vreme primitivul este după Lévy-Bruhl prelogic, în înțeles de sublogic, și aceasta în chip funcțional. Confuzia ce o face Lévy-Bruhl între „prelogic" și „mistic" este nespus de regretabilă.

criticistă fenomenologică. În momentul cînd iniția examenul critic al conștiinței, Kant a găsit că trebuie să supună unei analize „cunoașterea științifică". El admiră în „știința exactă" una din supremele manifestări ale spiritului uman. Matematicile și fizica lui Newton se îmbiau curiozității analitice a lui Kant prin prestigiul consecvenței și stabilității lor lăuntrice. Care era secretul acestei consecvențe și stabilități? Sau, ca să întrebuințăm graiul kantian, cum este posibilă fizica lui Newton? Răspunsul se cunoaște: fizica lui Newton e posibilă prin particulare calități de structură. Există, după Kant, anume factori, care alcătuiesc țesutul statornic al cunoașterii științifice. Factorii care asigură consecvența lăuntrică a cunoașterii științifice sînt formele fundamentale ale intuiției (spațiul și timpul) și conceptele de căpetenie ale gîndirii, sau așa-zisele „categorii" (categoriile sînt expresia obiectivată a funcțiilor inteligenței umane). Motivul pentru care Kant s-a hotărît să desfacă pînă la încheieturi cunoașterea științifică este în definitiv o simplă credință acceptată ca atare cu privire la știința timpului său. Kant găsise în cultura epocii corpul constituit al științei (matematica, fizica). „Corp constituit" înseamnă corp organizat, cu o structură proprie, presupusă a fi în afară de labilitatea și capriciile individuale ale omului. Dar asemenea corpuri spirituale constituite sînt mai multe: unul ține de conștiința morală, iar altul de conștiința estetică. Kant, indiferent de întîmplările cu care a fost onorat, și-a făcut o glorie inegalabilă din legitimarea critică a tuturor acestor corpuri constituite, relevînd implicatele de structură care le făceau posibile. Ernst Cassirer a avut bunul gînd de a propune și gîn-

direa mitică ca un corp spiritual constituit care merită o analiză critică. Pentru aceasta, trebuia doar să se arate suficient de convingător că gîndirea mitică, cu produsele ei, reprezintă un mod al conștiinței umane, nu capricios și întîmplător, ci foarte consecvent cu sine însuși. Care sînt condițiile și momentele care fac din gîndirea mitică și plăsmuirile ei un „corp" ? Încercînd să dea răspuns acestei întrebări, mai mult subînțelese decît formulate, studiul lui Cassirer ar putea să aspire la un titlu mai pretențios decît cel adoptat. Titlul studiului ar putea să fie „critica gîndirii mitice", iar studiul s-ar alătura faimoaselor critici kantiene, dacă nu ca valoare și inițiativă filozofică, cel puțin ca încercare, destul de îndrăzneață încă, de a lărgi sfera examenului criticist. Să trecem la substanța însăși a studiului. Gîndirea mitică și cunoașterea empirică-științifică se deosebesc izbitor chiar și pentru un ochi neversat. Întrebarea este: Prin ce? Este gîndirea mitică înzestrată cu alte structuri categoriale decît gîndirea științifică? Nu, răspunde Cassirer. Deosebirea nu constă în calitatea categoriilor care intră în constituția celor două corpuri spirituale, cît în modurile deosebite de întrebuințare a unora și acelorași categorii. Formele generale de intuiție și de gîndire care alcătuiesc unitatea cunoștinței mitice și unitatea cunoașterii științifice ar fi aceleași, ele s-ar distinge doar prin tonalitatea sau prin modul întrebuințării lor. Mai precis: toate categoriile ar avea o fază preștiințifică, de uz mitic. Modul de întrebuințare „mitic" al categoriilor se caracterizează, după Cassirer, prin așa-numita „coincidență a momentelor corelative". Să ne înțelegem. Orice categorie posedă, așa crede Cassirer, două momen-

te corelative care se exclud, dar care în același timp nu pot fi gîndite unul fără de celălalt. De pildă, în cadrul categoriei „cantității“, cele două momente corelative sînt „întregul“ și „partea“. Orice cantitate este un „întreg“ și are „părți“. Cele două momente se înlătură, dar se și condiționează reciproc. Categoria cantității, cu momentele sale corelative intrinseci, are o vastă întrebuințare în gîndirea științifică; ea se întrebuințează și în gîndirea mitică, dar uzul „mitic“ al categoriei se distinge prin „coincidența“ momentelor sale corelative. Pentru gîndirea mitică, „partea“ și „întregul“ unei cantități coincid (un vrăjitor descîntă un fir de păr al adversarului în credința că în acest fir de păr se găsește întreaga ființă a adversarului). Trecînd la alte categorii, Cassirer remarcă alte momente corelative. În cadrul categoriei „calității“, momentele corelative sînt subiectul și predicatul, lucrul și însușirea, substanța și accidentul. Uzul mitic al acestei categorii apare definit de asemenea prin coincidența momentelor sale corelative (vrăjitorul operează cu „numele“ unei „persoane“ — predicatul unui subiect — ca și cum numele ar fi însăși persoana). Nu s-ar putea spune că Ernst Cassirer ar fi pus în relief cu aceeași aparență de claritate pretinsa coincidență a termenilor corelativi în cadrul *tuturor* categoriilor. Vom arăta mai tîrziu că și acolo unde coincidența pare a se declara în chip efectiv, ea este în fapt iluzorie. Dar făcînd abstracție de aceasta, procedeul lui Cassirer devine factice și cu totul neconvingător. Într-o prezentare oricît de succintă a ideilor lui Cassirer, nu putem trece cu vederea ceea ce el afirmă despre spațiu și timp, ca forme fundamentale ale intuiției mitice. Se arată

anume că spațiul mitic posedă o structură *eterogenă*, împărțindu-se în regiuni înzestrate cu accentul sacrului și în regiuni fără accent, profane, spre deosebire de spațiul științific care este calitativ *omogen*. Aceeași observație se face și cu privire la structura timpului și a numărului. Sînt momente „sacre" și „profane". Numere „sacre" și numere „profane". Numărul mitic nu se definește prin poziția sa într-o serie infinită de poziții omogene, ci are o fizionomie a sa care-l singularizează. Numerele sacre împrumută tuturor lucrurilor îmbrățișate de ele ceva din substanța, demnitatea sau puterea lor magică. (O formulă, repetată de două sau de patru ori în riturile vrăjitorești, s-ar putea să nu aibă nici un efect. Aceeași formulă își dobîndește însă deplina eficiență cînd e rostită de trei ori, fiindcă numărul „trei" e *sacru*.) Cassirer condiționează gîndirea mitică de un mod categorial preștiințific, prin ceea ce el vrînd-nevrînd se înscrie printre gînditorii care consideră mitul drept o formă fosilă a conștiinței umane. Spre a explica plăsmuirile mitice, Cassirer recurge la o pretinsă formă embrionară a funcțiilor categoriale ale cunoștinței: coincidența. Dar coincidența momentelor corelative este părelnică și prin urmare neconcludentă. De altfel, Cassirer creează dintru început un întreg focar de confuzii, prin aceea că nu distinge gîndirea mitică de gîndirea magică. Neoperînd o atare distincție, el va reduce în chip inadmisibil cunoștința mitică la gîndirea magică. Cassirer a evitat o distincție oportună înadins sau părăsit de intuiție. În orice caz, el nu poate să-și mai dea seama că problemele puse de gîndirea mitică și de cea magică sînt inaccesibile unei lămuriri dintr-o singură lovitură și în tot ansam-

blul lor deodată. Problematica mitului şi problematica magiei trebuie studiate comparativ şi diferenţial, iar nu în perspectiva unei solidarităţi iluzorii.

Grupul II

Al doilea grup de concepţii meritînd să fie menţionate aspiră, fie explicit, fie implicit, la o legitimare *obiectivă* a gîndirii mitice şi magice. Citâm printre aceste concepţii în primul rînd acelea pentru care magicul şi miticul sînt împresurate de nimbul unui particular şi aurit privilegiu. Facem aluzie la metafizica egipteană, babiloniană, indică sau la concepţia neoplatonică şi la sistemele gnostice. Ne referim aşadar la o seamă de viziuni care s-ar putea să fie legate şi printr-un fir secret de învăţături transmise printr-o tradiţie iniţiatică a cărei obîrşie s-ar pierde în negurile unui foarte depărtat trecut. Dar nu această problematică filiaţie prezintă vreun interes pentru noi. Interesant în ordinea noastră de idei este numai faptul că toate doctrinele în chestiune implică o credinţă foarte acută în realitatea *obiectivă* a substanţelor sau a puterilor de natură *magică*. În concepţiile acestea, magicul ia proporţiile unui element de o virulenţă excepţională. Aşa se explică de ce toate aceste sisteme s-au dezvoltat şi pe planul acţiunii sacre şi mistice, culminînd de fiecare dată în practicile rituale ale unor biserici sau instituţii de ordin aşa-zis divin. Elementul magic alimentează toate aceste biserici sau instituţii cu presupusa sa forţă cosmică. Există, cu alte cuvinte, şi o magie majoră spre deosebire de magia cuprinsă în credinţele primitive sau folclorice. Sistemele gnostice bunăoară anevoie le-am putea

imagina fără de magia lor rituală și inițiatică de o pretinsă eficiență cosmică. Se știe că doctrinele gnostice sînt preocupate mai vîrtos de două probleme: de geneza lumii și de salvarea omului. Totul purcede, după gnostici, din Dumnezeu, prin procese succesive și degradate; din Dumnezeu emană logosul, din logos lumea ideilor pure, din ideile pure descind spiritele superioare (astrale), apoi spiritele mijlocii sau planetare, pe urmă spiritele inferioare sau sublunare, pe urmă omul, animalele, plantele și elementele materiale. Geneza echivalează cu o decadență. Rostul omului ar fi acela de a sui din nou panta decadenței cosmice. Mîntuirea omului din mrejele materiei este închipuită ca un urcuș treptat, ca un nomadism ascendent, ca o dislocare dintr-o sferă în alta, ca o călătorie de jos în sus, în cursul căreia omul își leapădă pe rînd învelișurile mai grele și terestre. Procesul e purificator în sensul cel mai material al cuvîntului. Corpul uman devine trup aerian, trupul aerian se despovărează în regiunea astrală rămînînd trup eteric, iar trupul eteric se sublimează pe urmă în ființă luminoasă. Gnosticismul face apel la spiritualizarea insului uman; totuși purificării i se acordă o semnificație foarte materială. Spiritul este conceput ca o materie foarte fină, fluidă, vaporoasă, diafană, iar Dumnezeu ca lumină prin excelență. Ritualul inițiatic al sectelor gnostice, în multele sale variante, este totdeauna un mijloc de salvare sau de dislocare cosmică a omului. Actul ritual, sacra ceremonie, ar promova creatura de la o treaptă inferioară la o alta superioară. Gnosticii sînt încredințați așadar că prin acte de natură magică, sistematizate și coordonate, omul, miraculos luat de subsuori, poate să urce nu numai simbolic, ci în mod real-ocult,

din nou scara pe care existența s-a prăvălit prin procesul genezei. Magia, reglementată sub formă de mare ritual, revendică rolul de a anula mizeriile inerente nivelurilor creaturale. În culturile arhaice, dar și în cadrul eclezíilor tradiționale, dispărute sau active încă, magia ia înfățișarea impresionantă a unei potențe cosmice. Potența cosmică pe care gnosticii o atribuie realmente anumitor acte rituale depășește enorm eficiența atribuită gîndirii și actelor magice la triburile primitive. Cîtă vreme la primitivi gîndirea și actele magice se consumă în lupta cu mici demoni locali și izolați, sau în vederea unor vrăji precis delimitate ca importanță, magia actului ritual are în cadrul gnosticismului dimensiuni sublime, în stare să vindece însuși răul cosmic și să restaureze pe om în unitatea și similitudinea cu Dumnezeu. Găsindu-ne printre sisteme bizare care împrumută actului ritual prestigiul unei potențe cosmice, sîntem obligați să amintim și alte fantezii suplimentare ale lor. Întîlnim anume printre numeroșii întemeietori de biserici, contemporani cu apariția și întîia fază a creștinismului, diverse personalități care își asumă roluri „divine“, roluri din nefericire nu arareori dezmințite de o conduită echivocă. Simon Magul, cel cu o biografie atît de aventuroasă și cu apucături care se situează așa de incert între bine și rău, magicianul de profesie, dar de mari veleități, la care scriitorii creștini reduc originea gnozei eretice, se numea singur pe sine însuși Hestos, adică „cel ce stă nemișcat“. Cu aceasta Simon Magul a uzurpat un atribut al divinității. Dar mulți alții au făcut la fel. Marcion, unul din cei mai aprigi răsturnători de valori din istoria creștinismului, a cărui strălucită reformă neotestamentară a sucombat, după ce izbutise

aproape să se oficializeze ca adevărata biserică, Marcion, zicem, se credea o ipostază a zeului necunoscut. Identificările de acest gen e bine să nu le privim numaidecît cu surîsul pe buze, ca și cum am avea de a face cu subiecte de inventar ale unor sanatorii de boli mintale. Aceste identificări cu divinitatea răspundeau de fapt unei porniri ce se degaja din tot climatul spiritual al epocii. De o asemenea scuză n-ar fi nevoie dacă ar fi vorba de o identificare în sens panteist a individului în genere cu divinitatea, dar în cazurile asupra cărora ne-am oprit e vorba despre o identificare excepțională a cutărui individ istoric cu o divinitate transmundană. Ceea ce este, oricum, cu totul altceva. De notat că insul izolat poate să ajungă, făcînd abstracție de cazurile patologice, la o asemenea autoconștiință divină de obicei atunci cînd este stăpînit de credința într-o potență magică ca punct de coincidență între el și divinitate. Crezîndu-se identic, în chip magic, cu ființa divină, o asemenea persoană se erijează în factor modificator al pămîntului și al universului. Autoconștiința magic-divină a acestor personaje ne pune în fața unui fenomen cu totul de altă anvergură decît conștiința pe care o au despre ei înșiși vrăjitorii primitivi. „Omul divin“ impresionează prin orizontul universal al existenței sale și cîteodată prin energia fabuloasă de care dă splendide dovezi organizîndu-și comunitatea.

Tot Evul Mediu a crezut, precum se știe, în reale puteri magice cu o fervoare ce l-a pecetluit uneori pînă la discreditare. Puterile magice erau iscodite, temute, ispitite, chemate, la toate răscrucile vieții, la orice ceas de noapte, prin invocări transparente sau ermetice, prin obiceiuri fățișe sau subteran tolerate, fie ca potențe cosmice, fie

ca mărunte puteri circumscrise şi locale, pentru binele rodului, pentru răul duşmanului, pentru tămăduirea trupului, pentru salvarea sufletului. Putinţa unei eliberări de obsesia aceasta colectivă s-a deschis abia în zorile Renaşterii, prin fundamentarea ştiinţelor exacte. Dar parcă era un făcut; chiar şi unele din minţile care au colaborat din plin la întemeierea ştiinţei mecanice-matematice a timpurilor ce se anunţau s-au simţit atrase, paralel şi printre picături, de *Cabală*, de numere sacre sau de formule magice, eficiente prin ele însele. Că un Newton n-a fost străin de unele preocupări apocaliptic-teologice este un amănunt biografic citat adesea ca o curiozitate. Fireşte că detaliul e demn de pomenit ca simptom al unei mentalităţi colective, dar mult mai important ar fi să ştim dacă nu cumva înseşi elementele fizicii lui Newton nu sînt uneori contaminate de ideea magicului. Nu e din cale-afară de concludent faptul că Newton admitea în natură prezenţa unor acţiuni fizice la distanţă (*actio in distans*), adică existenţa unor acţiuni care n-ar avea nevoie nici de timp şi nici de un mediu intermediar pentru a-şi produce efectele? Sub unghi pur fizical şi matematic, ideea unei atare acţiuni este de neconceput. Împrejurarea că Newton, care pretindea că nu născoceşte ipoteze, a fost în stare să admită totuşi „acţiunea la distanţă" dovedeşte îndeajuns că cel puţin sub acest raport fizica sa fusese atinsă de obsesia magicului.* (Să nu uităm că o astfel de

---

* De interes ar mai fi să se cerceteze în ce măsură gîndirea fizicală a fost determinată prin contrast de gîndirea magică. Fapt e că noţiunea de „lege", aplicată în fizică, are o înfăţişare tocmai diametral opusă ideii de „minune magică". E ca şi cum noţiunea de „lege"

idee despre acțiunea la distanță s-a păstrat pînă deunăzi în manualele de fizică.)

Să revenim la linia ce nu face nici un secret din înclinarea spre magie. Un spirit eminent, în preocupările căruia știința matematică, mecanică, inginerească, de cea mai ireproșabilă probitate, s-a căsătorit cu credința în puteri magice și cu o mitologie halucinantă, este suedezul Emanuel Swedenborg (1688–1772), pe care l-am pomenit și în altă ordine de idei. Rar în istoria spiritului european o apariție mai faustiană. Duh multilateral înzestrat și de o curiozitate de nimic îngrădită, Swedenborg este părintele prodigios al unor teorii din cele mai originale și în cele mai disparate domenii ale științei, în fizică, în biologie, în cosmologie, în psihologie. Tehnicii el îi aducea contribuții leonardești, devansînd invenții epocale precum a mașinii cu aburi, a aeroplanului, a submarinului etc... În biologie, Swedenborg prevede în chip teoretic structura celulară a organismelor. În psihologie, Swedenborg propune teoria „memoriei absolute“, din care nici o impresie nu se pierde, teorie de care astăzi se face așa de mare caz în explicația unor fenomene parapsihologice etc., etc... În afară de acestea, Swedenborg era și un „vizionar“. Mai există din păcate și astăzi cercuri așa-zise intelectuale, pentru care un atare epitet

———

s-ar fi constituit prin contrast față de ideea minunii. Gîndirea magică a jucat deci un rol de determinantă în procesul de alcătuire prin negație, prin reacție, a noțiunii de „lege“. Oare noțiunea de „lege fizicală“ s-ar fi constituit așa cum ea ni se prezintă și în cazul că n-ar fi apărut prin reacție față de ideea minunii magice? Avem convingerea că nu. Noțiunea de lege fizicală poartă desigur tarele acestui proces istoric. De aici poate și neajunsurile cu care noțiunea de lege fizicală trebuie actualmente să lupte. Fizica cea mai nouă e pe drumul unor corecturi.

acordat cuiva echivalează cu o compromitere. Să prevenim întîmpinările. În primul rînd să nu ne sperie prea mult termenul de „vizionar“, căci despre viziuni ne vorbește orice tratat de psihologie. În al doilea rînd, să fim numai puțintel mai precauți decît tratatele de psihologie cînd facem clasificarea viziunilor. Vom găsi în cazul acesta un loc onorabil și lui Swedenborg. Cît privește viziunile, se impune o multiplă distincție. Sînt mai întîi viziuni halucinante vulgare, un fenomen de sensibilitate patologică, produs al unei alterări temporare sau permanente a proceselor nervoase: bolnavul, care la 40° febră vede în jurul său persoane inexistente, este desigur jertfa unei atare viziuni. Este un al doilea fel de viziuni: viziunile la distanță sau vederea obiectelor ascunse, care implică fără îndoială o particulară structură nervoasă precum și o specială sensibilitate. Fenomenul e atipic pentru genul uman, dar cîtuși de puțin „patologic“. Swedenborg își atribuie uneori și asemenea viziuni. Găsindu-se o dată în Germania, el a văzut la distanță Stockholmul în plin incendiu. Incendiul, devenit faimos tocmai datorită tele-viziunii lui Swedenborg, a avut în adevăr loc în aceleași clipe, după cum s-a verificat ulterior. Mai distingem însă și un al treilea fel de viziuni. Sînt indivizi, și Swedenborg se numără din nou printre ei, care își văd aievea lumea abstractă, în care obișnuiesc să trăiască cu mintea lor. Swedenborg pretinde că stă de vorbă cu puterile cerești, că vede lumina divină, și că toate gîndurile lui sînt revelate sau dictate din afară. Cît privește valabilitatea obiectivă a acestor viziuni, clasificarea făcută adineaori permite o discriminare. Că Swedenborg a avut viziuni la distanță obiectiv

valabile, verificate ca atare, nu constituie în nici un fel o dovadă că viziunile de al treilea fel ar avea și ele aceleași carate de obiectivitate. Căci viziunile din urmă au evident caracterul unei cosmologii *mitologice*. Mitologia, încărcată de cele mai variate semnificații sau transsemnificații, se împlinește de obicei ca plăsmuire pe un plan de imaginație. Dar există și oameni care, uneori cel puțin, trăiesc într-o „mitologie" *văzută* cu ochi trupești. Nu sîntem prin urmare deloc dispuși să facem o confuzie, pe care îndeosebi vizionarii, ei înșiși, sînt gata s-o facă. Mitologia rămîne mitologie, fie că e „imaginată", fie că e „văzută". Cazul Swedenborg, ca și altele la fel, confirmă aceste proiecții mitologice. Intelectualitatea europeană cunoaște fenomenul mai mult din portretul desfigurat ce i l-a făcut Immanuel Kant în celebra sa ieșire: *Visurile unui vizionar*. Atacului kantian, cam piezis și din coastă, credem că nu i s-a dat încă răspunsul cuvenit, menit să reabiliteze întrucîtva figura ciudatului suedez. Replica noastră am putea să o rezumăm în următoarele. Mitologiei *văzute* nu înțelegem să-i acordăm mai puțină importanță decît mitologiei *imaginare*, și nici să o socotim ca fiind de natură patologică. De acest criteriu diferențial între viziuni n-a ținut seamă hiperlucidul Immanuel Kant cînd și-a lansat mai mult penibila decît îndreptățita scriere. După părerea noastră, Swedenborg era, prin chiar darurile sale vizionare, pus în imposibilitatea de a comenta în justă lumină miturile și credința în corespondențele magice dintre lucruri, [credință] pe care o profesa cu atîta convingere. El era desigur un clarvăzător în sensul obișnuit al acestui cuvînt, dar în același timp el își vedea halucinant și

mitologia la care se atașase cu tot spiritul său. I s-ar fi cerut prea mult să aibă și luciditatea critică a unui filozof versat în toată problematica teoriei cunoașterii. Se cunoșteau și în Antichitate viziunile mitologice, fără să fie însă înțelese ca atare. Viziunile mitologice se produceau și prin participare la mistere rituale orfice și eleuzine. În comunitățile gnostice se proceda prin felurite metode la exaltarea sufletelor pînă la starea de extaz cînd apăreau apoi vedeniile. Viziunile coincideau în Antichitate cu divinitățile și demonii timpului, ceea ce dovedește îndeajuns că e vorba despre o mitologie potențată vizionar, iar nu despre realități întocmai care din transcendența lor ascunsă s-ar revela omului.

Marele poet și gînditor german J. W: von Goethe își începe cunoscuta autobiografie poetizată cu următoarele cuvinte: „La 28 august 1749, la amiază, cînd clopotul își suna bătaia 12, am venit pe lume la Frankfurt lîngă Main. Constelația era fericită; Soarele sta în semnul Fecioarei și culmina în ziua aceea; Jupiter și Venus se priveau cu prietenie. Mercur nu era dușmănos; Saturn și Mercur se comportau neutri; numai Luna care tocmai se împlinea înrîurea cu puterea lucirii sale adverse cu atît mai mult cu cît în același timp se declara ceasul ei planetar. Ea s-a opus nașterii mele, care nu putuse să aibă loc decît după trecerea acestui ceas. Toate aceste aspecte bune, pe care astrologii mi le elogiau peste măsură, sînt poate pricina pentru care am rămas în viață, căci din stîngăcia moașei am venit pe lume așa-zicînd mort, și numai cu multe osteneli s-a făcut totuși să pot vedea lumina" (*Dichtung und Wahrheit*). Goethe scrie ca un meseriaș perfect inițiat în tainele planetare

și în puterea dozajului lor, căci după toate regulile astrologiei horoscopul este în adevăr foarte fericit. Ca mijloc de a cerne peste o întreagă viață o lumină magică, horoscopul desfășurat în fruntea unei biografii este blestemat de frumos. Făcut-a Goethe acest lucru numai cu intenția unor efecte poetice? Anevoie de presupus. Goethe se impregnase de aromele magiei, umblînd prin gnosticism și prin *Cabală*. Și desigur că magia nu l-a preocupat numai ca unealtă poetică întru realizarea poemului *Faust*. Avem la îndemînă destule mărturii că Goethe credea realmente în puteri magice. Relevăm sub acest raport un moment mult timp ignorat, dar actualmente suficient dezbătut în literatura de specialitate, un moment integrant al concepției despre viață și lume a lui Goethe: ne referim la ideea „demonicului". Demonicul, așa cum îl înțelegea Goethe, cel puțin sub un aspect, nu este altceva decît o lărgire *sui-generis* a ideii de „putere magică". Spune Goethe: „Credeam să găsesc în natură, în cea vie și în cea fără viață, în cea însuflețită și în cea neînsuflețită, ceva ce se manifestă numai în contradicții, și de aceea de necuprins prin vreo noțiune, și cu atît mai puțin prin vreun cuvînt. Acest ceva nu e divin, căci pare irațional, nici omenesc nu e, căci n-are inteligență, nici drăcesc, căci e binefăcător... Se aseamănă cu hazardul, căci nu arată nici o consecvență, se aseamănă cu providența, fiindcă îngăduie să se întrezărească o legătură de fapte. Tot ce ne limitează pare pentru el permeabil; pare să dispună de elementele necesare ale existenței noastre: contractă timpul și destinde spațiul. Pare a se complace în imposibil și să alunge cu dispreț posibilul" (*Dichtung und Wahrheit*, Cartea a douăzecea).

Această putere este după Goethe „demonicul". Altă dată Goethe mărturiseşte: „Mai grozav apare demonicul cînd se iveşte într-un om oarecare în chip copleşitor. În timpul vieţii mele am putut să observ şi mai de aproape şi mai de departe vreo cîţiva. Nu sînt totdeauna cei mai străluciţi oameni, nici prin spirit, nici prin talente, rar ţi se îmbie prin bunătatea inimii, dar o putere de necrezut purcede din ei şi exercită o înrîurire de neînchipuit asupra tuturor fiinţelor, ba şi asupra elementelor." Demonicul apare aici ca ipostaziere a vrăjii magice sub înfăţişarea unei potenţe cosmice. Recunoaştem că accepţia goetheană a demonicului e jucăuşă, şi că semnificaţia, cel mai adesea, se poate ghici doar din context. Un asemenea context fixează şi rolul copleşitor al demonicului în creaţia spirituală şi în istoria omenirii. După Goethe, oamenii geniali nu sînt niciodată străini de o anume „demonie". Nici ei, nici opera lor.

În culturile din preajma Mediteranei, gîndirea magică a fost foarte divers valorificată. Climatul cultural al Asiei Mici de pildă, înainte de apariţia creştinismului, se caracterizează printr-o excepţională înflorire a gîndirii magice. Ne gîndim numai la magia corespondenţelor dintre etajele lumii şi la magia astrală. Creştinismul a anulat aceste forme de magie astrală şi a reglementat autoritar gîndirea magică, instituind „sacramentele". Instituirea sacramentelor a fost, cel puţin intenţional, o garanţie faţă de orice exces inoportun, şi ar fi putut desigur să menţină gîndirea magică pe un drum impus de biserică, dacă măsurile oficiale ar fi avut eficacitatea dorită. Gîndirea magică, acumulînd exerciţii, eresuri şi practici, a continuat să se

bucure subteran de fervoarea sufletului popular și în același timp a inițiaților întru cele mai felurite doctrine secrete. Vrem să spunem cu acestea că gîndirea magică își are istoria ei. Evul Mediu european, în afară de tot ce este, mai reprezintă desigur și o mare ofensivă a gîndirii magice. În timpul Renașterii, gîndirea magică trece în defensivă, strîngîndu-și frontul sub presiunea științelor exacte, ce au luat ființă din inițiativa unui Leonardo sau Galilei. Fapta lui Galilei și toată filozofia metodei sale puteau să însemne abolirea magiei dintr-o singură și prea grațioasă lovitură. Lucrurile au venit însă altfel. După o eclipsă parțială de un veac sau două, restrînsă și aceasta la foarte înguste cercuri intelectuale, constatăm în secolul al XVIII-lea o recrudescență a magiei, deocamdată în cenacluri dosnice sau printre misterioșii adepți ai întunericului. Deocamdată, căci pe la 1800 magia devine drojdia fertilă prin care a dospit un întreg curent cultural. Un „curent cultural“ e poate chiar prea puțin spus. Un curent cultural, cum puține au fost în istoria spiritului: e vorba despre romantismul german. În vremea romantismului, gîndirea a avut puncte de incidență îndeosebi cu problematica nouă, pe atunci, a tele-viziunii, adică a fenomenelor parapsihologice. Adnotat sub specia magicului, romantismul e timpul liliacului dotat cu al șaselea simț, al magnetismului animal, al lunaticilor, al enigmelor fabulos complicate, al ocultului divinizat.

Nu va scăpa atenției nimănui că gîndirea magică apare în istoria spiritului adesea unilateral îndrumată sub semnul unui singur aspect al existenței. Enumerăm astfel o magie de orientare siderală în Mesopotamia, o magie a numerelor în cabalistica

medievală, o magie a sufletului în timpul romantismului.

După ce apele fosforescente ale romantismului s-au pierdut în nisipurile aride ale veacului al XIX-lea, gîndirea magică a fost redusă la tăcere. Ea nu mai palpită decît în superstițiile nedestăinuite ale oricărui european sau în doctrinele acelor cercuri sau inși sporadici care își simțeau patria mai mult pe malurile Gangelui decît în Europa. Magia adoptă moduri și tehnici de circumstanță. Ea devine spiritistă, teozofică sau antropozofică. Apoi, după o ezitare circumspectă, pendula își schimbă iarăși direcția. În timpul nostru, bunăoară, un naturalist îndrăzneț irită situații de mult stabilite, propunînd o neașteptată concepție mitică-magică despre natură. Făcînd legături către toate zările, el rîvnește la o îmbinare între anume idei de ale tradiției inițiatice, nu totdeauna mărturisite, și preocupările arzătoare și din cele mai recente ale științelor naturale. Naturalistul acesta este la noi încă foarte puțin cunoscutul Edgar Dacqué. El a publicat un număr de lucrări cu privire la trecutul globului terestru, și s-a impus atenției prin studii temerare de paleontologie și de filozofie a naturii. Dacqué manifestă o accentuată tendință de a însufleți natura. El pune din nou la contribuție metode și puncte de vedere goetheene-romantice în probleme pe care scientismul universitar le-a închis prea repede. Dacqué și-a făcut o icoană organicistă și în același timp mitică-magică despre natură. El calcă multe hotare, dar problema ce-l preocupă în primul rînd este aceea a originii și vechimii omului. Omul nu a apărut numai în terțiar, susține Dacqué, cum pretinde naturalistul contemporan, ci mult, mult

mai curînd, adică în paleozoicul tardiv. Omul, cu toate că era „om“, avea atunci altă înfățișare. Ideea de „om“ e activă în natură ca o permanență. Ideea de om s-a realizat pe rînd tot sub alte forme biologice, avînd dintru început caracteristici esențiale ale omului. El apare mai întîi ca om-amfibiu, pe urmă ca om-reptilă, apoi ca om-marsupial, și în cele din urmă ca om-mamifer. Dacqué apără cu toată seriozitatea ipoteza de factură legendară că a existat cîndva omul cu solzi. Acea ființă, fiind o întruchipare a ideii platonice de „om“, poseda, în ciuda particularităților sale amfibice și reptiliene, esențiale însușiri umane, în unele privințe superioare chiar însușirilor omului de astăzi. O astfel de însușire era, bunăoară, darul vizionar al omului primar, darul de a pătrunde intuitiv pînă în esența ultimă a lucrurilor. După Dacqué, acel om primar era înzestrat și cu organe particulare servind la sesizarea tainelor ascunse ale lumii (un al treilea ochi ca organ al facultăților oculte). Concomitent cu creșterea inteligenței, adică a creierului, acest organ ocult s-a atrofiat, și cu el deodată au dispărut și darurile vizionare. Miturile și legendele ce ni s-au transmis din preistorie și din Antichitate n-ar fi decît resturile mizere ale unei mari viziuni mitice-magice despre rosturile și întîmplările cosmice, resturile unei viziuni pe care omul paleontologic și-a însușit-o intuitiv din timpurile cînd se lupta realmente cu balaurii. Miturile, cu alte cuvinte și legendele, cînd știi să le comentezi, reprezintă după Dacqué adevărate organe de cunoaștere. Ele sînt frînturile supraviețuitoare ale unei vaste și adînci experiențe ancestrale, fie normală, fie ocultă. S-au conservat în ele amintiri ciuntite, dar

nu mai puțin amintiri. Amintiri despre o istorie cufundată și despre o lume de începuturi dispărută. Miturile și legendele ar permite pînă la un punct o confruntare cu descoperirea fosilelor, pentru ca din două puncte deodată să se ajungă convergent la cunoașterea a ceea ce a fost nu numai preistoria umană de cîteva mii de ani, ci trecutul însuși de multe-multe milioane de ani al omenirii. Documente rămase din străvechi culturi ar atesta, după Dacqué, o tradiție umană neîntreruptă, prelungită amețitor în timp. Astfel, într-un manuscris *Maya* din America precolumbiană se văd niște desene cu semnificații pierdute. O pasăre îndeosebi, care vrea negreșit să simbolizeze ceva, are o înfățișare cum n-a putut să mai aibă nici o pasăre în timpuri istorice, ci numai o pasăre din mezozoic. Este aceasta o simplă coincidență? Cît de tulburătoare pot să devină niște manuscrise arhaice cînd sînt descifrate de un paleontolog! Cît de clarvăzătoare sînt uneori legendele ne-o dovedește pînă la evidență același paleontolog. Un exemplu. În diverse mituri și legende se afirmă că șarpele ar fi umblat la început pe patru picioare sau pe două, ridicîndu-se, și că mai tîrziu a fost nevoit să se tîrască, fiindcă și-a pierdut picioarele. Dacqué explică: printre reptile, șarpele este cu toată certitudinea o apariție tîrzie; șarpele se ivește numai pe la sfîrșitul mezozoicului și reprezintă fără putință de îndoială o reptilă care și-a pierdut extremitățile. Este oare un strop de clarviziune în legendă, sau această potrivire între legendă și realitate nu e decît o simplă întîmplare? Socoteala și-o va face fiecare cititor, în cumpănă. Ezitarea noastră s-ar prelungi fără soluție dacă ar fi vorba de o legen-

da, două, numai cît Dacqué are la dispoziţie pentru asemenea coincidenţe un adevărat corn al abundenţei. Astfel situaţia e menită să dea într-adevăr de gîndit şi să stîrnească oarecare revizuiri. Fapt e că, indiferent de valabilitatea ipotezelor lui Dacqué, acest naturalist disident, scuturîndu-se de prejudecăţile secolului al XIX-lea, a izbutit să problematizeze din nou aşa-zisele certitudini scientiste moderne. Aceasta este şi cea mai însemnată dobîndă cu care oricine se alege pe urma lecturii cărţilor lui Dacqué.

Grupul III

Un alt grup de teorii încearcă să legitimeze gîndirea mitică şi magică într-un sens subiectiv. Oarecum intermediare între grupul anterior şi acesta sînt opiniile lui Ludwig Klages. Gînditorul, un notoriu iconoclast, tributar romantismului şi filozofiei de provenienţă romantică, este cunoscut şi la noi datorită unor tineri eseişti, care nu-l prea citează, dar asupra cărora el a avut o covîrşitoare înrîurire. Klages nu e străin de problema gîndirii mitice la a cărei popularizare a contribuit nu tocmai în mică măsură. Dezorientarea psihologiei de astăzi se datorează, după părerea lui Klages, împrejurării că ar fi fost dată uitării descoperirea cea mai mare a grecilor în acest domeniu, adică descoperirea „triplei substanţe" a fiinţei umane: corpul (*soma*), sufletul (*psyche*) şi spiritul (*nous*, *pneuma*, *logos*). Klages vrea să ne înveţe din nou avantajele acestei tripartiţii. Spre deosebire de antici, el caută însă să dea termenilor o precizie la care filozofia anterioară nu

prea putea să aspire. Originalitatea lui Klages nu trebuie totuși căutată în acest aport de precizie, cît în ideile ce le are despre raportul dintre cele trei substanțe. La gînditorii antici, sau la scolasticii și romanticii care și-au însușit doctrina antică, cele trei substanțe au fost dispuse după schema etajelor. Ființa umană s-ar alcătui din temelia corpului, din etajul sufletului și din supraetajul spiritului. Klages socoate altfel. El înțelege corpul și sufletul ca aspecte polare ale uneia și aceleiași existențe: ale „vieții". Corpul și sufletul ar fi termeni corelativi ai celulei biologice. La această alcătuire unitar-polară a vieții (corp-suflet) spiritul se adaugă ca un factor cu totul aparte și de intenții adverse față de alcătuire. Spiritul pătrunde viața ca o pană, avînd tendința să despartă corpul de suflet, adică să dezanimeze corpul și să dematerializeze sufletul; iar pe această cale să distrugă în cele din urmă însăși viața. Spiritul ar fi așadar un adversar ireductibil al vieții. Dar ce este spiritul și ce este sufletul în concepția lui Klages? Spiritul este în primul rînd inteligența care utilizează concepte abstracte; spiritul este actul gîndirii și actul hotărîrii voliționale; spiritul este autorul faptelor deliberate. Sufletul este trăire în concret, viețuire emotivă în lumea simțită. Orice pornire ridicată din împărăția organicului aparține sufletului. Spiritul judecă și hotărăște, cîtă vreme sufletul se atașează palpitînd la icoana văzută. Orice judecată și orice act al spiritului este un patos, o suferință. Spiritul, ca subiect al actelor de gîndire, are nevoie de viață ca să se sprijine pe ea. Spiritul este existență parazitară, cîtă vreme sufletul își ajunge sieși, neavînd nevoie de spirit ca să trăiască. Spiritul, cu alte cuvinte, este un

intrus. Într-un asemenea cadru metafizic, procesul istoric al omenirii apare ca o luptă progresivă și triumfătoare a „spiritului" împotriva *vieții*, și se va încheia prin distrugerea celei din urmă. Se știe cît de mult Antichitatea și pe urmă scolastica și romantismul au prețuit spiritul ca un supraetaj armonic peste suflet și corp. Klages, care identifică în spirit pe cel mai categoric adversar al vieții, va proceda la o gravă răsturnare de valori. Klages prețuiește mai presus de toate viața-suflet, și repudiază spiritul. Trebuie prețuit, după Klages, pînă la exaltare numai principiul vital. În general, Klages distinge două puncte de vedere referitoare la felul valorilor. Întîiul punct de vedere, cel logocentric, preface spiritul în centru al existenței și în valoare supremă spre care trebuie să năzuim. Al doilea punct de vedere, cel biologic, preface viața în centru al existenței și al valorilor demne de a fi afirmate. Acest dualism este decisiv modului cum Klages pune și rezolvă cele mai felurite probleme. În ordinea noastră de idei, ne interesează desigur numai despicarea dualistă, pe care Klages o operează consecvent celor două puncte de vedere în domeniul *cunoașterii*. Klages încearcă să fixeze un dualism radical între „trăire mitică" și „cunoaștere obiectivantă". Pe terenul cunoașterii, adversitatea dintre spirit și suflet ar lua deci înfățișarea unei lupte între „cunoașterea intelectuală" prin *concepte raționale* și „cunoașterea mitică" prin *vedenii* și *icoane însuflețite*. Nu tocmai străin de unele sugestii bergsoniene, Klages afirmă că spiritul, prin actele sale de cunoaștere conceptuală, falsifică sau răstălmăcește realitatea. Toate așa-zisele fapte empirice, adică datele fixe, dar la fel și toate conceptele abstracte, sînt tot atîtea

instantanee tăiate dintr-o realitate *curgătoare*. Ele reprezintă aşadar răstălmăciri ale realităţii, iar ca atare ele sînt produse ale actelor proprii spiritului. Pentru sufletul viu care trăieşte într-o lume de imagini pătrunzîndu-se de ele, lumea apare animată în chip nemijlocit. Spiritul, cu actele sale conceptuale, cu obiectele sale imobilizate, ar fi prin urmare mult mai subiectiv decît sufletul care îşi trăieşte icoanele realităţii în neîntreruptă prefacere. Cunoaşterea prin concepte a obiectelor imobilizate, adică cunoaşterea proprie spiritului, va duce prin sistematizare la constituirea *ştiinţei*; iar trăirea sufletului într-o lume de imagini vii duce, dezvoltîndu-se, la *mit*. Ţinînd seama de răsturnarea de valori pe care Klages o realizează apăsînd asupra punctului de vedere biologic, este firesc ca el să preţuiască cel puţin postulativ mai mult mitul decît ştiinţa: *„Der Mythos könnte eher die Wissenschaft, als diese jemals ihn widerlegen"* — „Mitul ar putea mai curînd să răstoarne ştiinţa decît invers." Klages recucereşte cu aceasta o poziţie familiară romanticilor de odinioară. Într-o atare perspectivă, Klages va face elogiul omului de tip „pelasgic", reprezentant prin excelenţă al sufletului. Legenda grecească ne vorbeşte despre pelasgi ca despre autohtonii pămîntului grecesc. Tipul era stăpînit de instinct, de presimţire, de emotivitate şi de imagine. De aici omagiul suprem ce i-l aduce Klages. Sub unghi social, tipul acesta uman trebuie să fi fost organizat mai mult după rînduieli matriarhale dictate de ritmul cosmic şi de muncă a pămîntului. După Klages, tipul pelasgic nu aparţine însă complet trecutului şi nu se identifică în întregime cu pelasgii preistorici. De acelaşi tip pelasgic ţin în cele din urmă

şi toate populaţiile naturii din afară de istorie, cel puţin în măsura în care ele nu au fost stricate de spirit şi de civilizaţie. De acelaşi tip ţin strămoşii preistorici ai tuturor popoarelor de cultură europeană, şi aceluiaşi tip i se subordonează în cadre istorice toţi oamenii purtători ai unei conştiinţe patice, oameni care gîndesc în imagini şi simboluri, precum sînt toţi adevăraţii poeţi ai tuturor popoarelor şi timpurilor, ca organe ale sufletului (*Das Weltbild des Pelasgertums*). Concepţia lui Klages cu privire la cunoaşterea intelectuală şi cunoaşterea mitică nu o putem întări. Din mai multe motive. Întîi, fiindcă ea este rezultatul unei distincţii radicale şi pînă la adversitate între spirit şi suflet, şi al doilea, fiindcă ea presupune *ficţiunea* ca plan de activitate a spiritului, iar *participarea la realitate* ca plan de trăire a sufletului. Anunţăm aceste două puncte ale teoriei lui Klages ca spărturi ce vor îngădui un foarte lesnicios asalt din partea criticii filozofice. Rezervîndu-ne operaţia pentru alt capitol, ne mulţumim să indicăm porţile prin care cetatea poate fi comod invadată.

O justificare pur subiectivă a gîndirii mitice-magice s-a înfiripat în cadrul cercetărilor psihanalitice. Sigmund Freud, părintele psihanalizei, a abordat în mănunchiul de studii *Totem şi tabu* unele laturi, cufundate în grave tenebre, ale problemei. Printre psihanalişti, cartea se bucură de prestigiul unui model al literaturii de specialitate cu privire la viaţa şi mentalitatea primitivilor. Relevăm aici numai cîteva idei esenţiale. Freud caută să stabilească o legătură între sistemul social al „totemismului“ şi „interdicţia incestului“. Sfiala ce o manifestă sălbaticii faţă de incest este de o

intensitate cu totul excepțională, iar interdicțiile destinate să preîntîmpine incestul iau o înfățișare atît de grijulie, încît un european are impresia că asemenea gînduri au putut să iasă numai dintr-o minte bolnavă. Cu atît mai ciudată apare pe de altă parte împrejurarea că uneori, la aceiași sălbatici, se găsește instituția orgiilor sacre, cu ocazia cărora se calcă toate îngrădirile. Acest dublu aspect, echivoc pentru cei ce nu cunosc mecanismele sufletești ale inconștientului, l-a făcut pe Freud să confecționeze o interpretare psihanalitică a situației. Se știe de altfel că, mult înainte de Freud, etnologul englez Frazer refuză să vadă în sfiala de incest proprie primitivilor expresia unui instinct natural al omului. În general, instinctele naturale nu au deloc nevoie să fie întărite prin legi speciale. Frazer afirmă că legea, dimpotrivă, interzice omului în general numai ceea ce acesta e ispitit să facă sub îndemnul pornirilor sale firești. Freud adoptă acest punct de vedere. Dacă se instituie așadar legi speciale de interdicție aspră și necruțătoare a incestului, aceasta ar fi mai curînd o dovadă că pornirile naturale îndrumă spre incest. Astfel, interdicția își are rostul ei exclusiv ca măsură menită să preîntîmpine ceea ce după intuiția și experiența omenească este de fapt stricăcios pentru igiena speciei. Freud a băgat de seamă că măsurile preventive luate în societatea primitivă împotriva unui eventual incest sînt așa de multe, așa de întortocheate și atît de severe, încît ele nu mai reprezintă o expresie optimă a necesităților. Sfiala de incest ia o înfățișare de proporții maxime, de-a dreptul caricaturale. Măsuri preventive tot atît de multe și întortocheate ca în societățile primitive mai găsim numai la cazuri psihonevrotice. Psiho-

nevroticii promulgă pentru uzul lor propriu măsuri preventive în legătură cu anume sfieli ale lor, măsuri de o analoagă suprarigurozitate și înflorită după o asemănătoare logică fantastică, ca și interdicțiile cărora li se supun primitivii. Între mentalitatea primitivă și mentalitatea psihonevroticului ar exista similitudini izbitoare, mai cu seamă cît privește întrebuințarea tabuului. Sfiala de atingere (*délire de toucher*) se accentuează hipertrofic atît în tabuismul primitiv cît și în unele boli sufletești. Dacă interdicțiile primitive prefigurează, ca să zicem așa, interdicțiile ce și le impun psihonevroticii pentru uzul lor particular, se poate afirma și contrariul, și anume că psihonevroticii refac, firește iarăși numai pentru ei și fără să-și dea seama de aceasta, unele forme de viață arhaică. Astfel se citează cazuri nevrotice de instituiri totemice. Freud pune o remarcabilă dibăcie în aprecierile ce le face. Apropierile sînt multe și cu neputință de adnotat într-o fugară dare de seamă. Credincios uneia din ideile sale capitale, Freud nu pierde prilejul să releve bunăoară rolul complexului oedipian în obiceiurile, instituțiile și miturile primitivilor. Se știe de pildă că în anume împrejurări, de altfel pe deplin reglementate, primitivii își permit să-și consume totemul tribal, sau acceptă ca obligație socială omorul șefului clanului, spre a-l deplînge ulterior cu un bogat ceremonial. Atare simetrii între mecanismul de gîndire întrezărit dedesubtul unor moravuri primitive și mecanismul de gîndire al nevroticilor conduc la concluzia că din comerțul lor reciproc de puncte de vedere, etnologia și psihopatologia n-ar avea decît de cîștigat. Pentru a lămuri unele aspecte ale psihologiei primitivilor, Freud recurge

la experiențe psihopatologice, iar pentru a lămuri unele particularități ale nevrozelor, Freud mobilizează observații etnologice. Numai cît Freud, fiind printre cei dintîi care întreprind cercetări de natura aceasta, a fost în chip inevitabil izbit mai mult de asemănările dintre formele de gîndire ale nevroticilor și formele de gîndire ale primitivilor. El a neglijat în chip condamnabil *deosebirile*. Și totuși, deosebirile sînt hotărîtoare. Concepțiile primitive reprezintă în ultimă analiză *forme de cultură* condiționate de existența anonimă a omului în orizontul misterului; ele au un sens revelator cîtă vreme ideile psihonevroticilor sînt fenomene psihice condiționate exclusiv de reacții individuale în vederea autoconservării insului în împrejurări particulare care au o importanță numai pentru el. Formele de cultură interesează totdeauna pentru *puterea lor revelatoare* și pentru *stilul* lor cîtă vreme fenomenele psihonevrotice au interes pur clinic. De ce s-a ferit Freud de un astfel de examen diferențial? Nu cumva acest ocol își are tîlcul său? De obicei teoreticienii, prea robiți de unele idei, știu să evite cu o admirabilă siguranță tocmai faptele care ar putea să-i contrazică. Nici un Aristotel nu se uită prea bucuros prin luneta lui Galilei.

C.G. Jung, celebrul disident al mișcării psihanalitice, a dat publicității, anterior lucrărilor lui Freud de aplicare psihanalitică asupra etnologiei, un studiu intitulat *Metamorfozele și simbolurile libidoului.* Ca un preludiu al disidenței, psihologul elvețian luase în acest studiu atitudine împotriva mai multor teze freudiene. În general, Jung acordă psihanalizei un sens mai platonician, care s-a accentuat paralel cu dezvoltarea concepției. Jung

bunăoară nu atribuie complexului oedipian nici pe departe rolul cu care-l învestește Freud. După Freud, complexul oedipian are un rol *hotărîtor* pentru destinul sufletesc al individului. Jung nu crede că acest destin al individului se decide atît de curînd și așa de unilateral. Jung atrage luarea-aminte asupra împrejurării că în biografia insului uman nu există numai libido refulat, ci și convingeri morale și religioase refulate, care de asemenea ar putea produce dezordini și anomalii sufletești. Inconștientul este în doctrina lui Jung o enigmă mult mai complicată decît la Freud. Dacă la Freud inconștientul este cît pivnița unei case, la Jung inconștientul este ca un imperiu subteran. Inconștientul nu este la Jung numai monstrul și bestia, căci e înzestrat și cu porniri profunde de natură morală. (Cu timpul, „inconștientul" a devenit la Jung aproximativ ceea ce este „elanul vital" la Bergson, identificîndu-se cu divinitatea.) Una din problemele predilecte ale lui Jung și ale școlii sale este mitul. Întocmai cum, după Freud, în „visuri" și-ar găsi un ventil simbolic pornirile refulate ale individului, tot așa în „mituri" și-ar găsi, după Jung, un ecou simbolic străfundurile *inconștientului colectiv*. „Miturile ar fi visurile colective ale popoarelor." Această teză a constituit un punct de plecare pentru multe cercetări, și ea este prea importantă decît să nu o supunem unei atente analize. Lucrul va fi însă posibil numai după ce vom fi ridicat schelele unei concepții proprii. Deocamdată, sub titlu informativ, mai însemnăm aici că Heinrich Zimmer, unul din adepții lui Jung, a studiat mai recent mitologia indică sub unghiul tezei de mai înainte (*Maya, der indische Mythos*). Zimmer afirmă că

zeii cosmici, stăpînii lumii luminoase, ar exprima simbolic conștiința umană, cîtă vreme contrazeii întunericului, demonii haosului, ar exprima simbolic inconștientul uman cu pornirile sale mai mult monstruoase. În luptele mitologice dintre zei și demoni s-ar oglindi și s-ar concretiza imaginar lupta dintre „conștiința" și înclinările „inconștiente" ale omului. Teoria aceasta despre lupta dramatică dintre cele două suflete, dintre legea duhului și legea cărnii, este în fond concepția unui psiholog creștin-faustian. Destul de curios e că Zimmer își ilustrează teoria tocmai cu mitologia indică. Cîte răstălmăciri protestante-europene îndură mitologia indică cu acest prilej, nu e numaidecît nevoie să mai arătăm cu amănuntul.

Considerații demne de toată atenția asupra gîndirii mitice și asupra celei magice vom găsi la cei doi iluștri reprezentanți ai concepției morfologice despre cultură, adică la Leo Frobenius și la Oswald Spengler. Lui Leo Frobenius, etnologul, gînditorul, exploratorul, îi revine prioritatea, întrucît încă din 1895 el a emis teoria după care cultura ar fi un „organism" în cel mai deplin înțeles al acestui cuvînt. Cultura, ca o entitate organică, ca o monadă independentă, se suprapune, după Frobenius, ființei omenești, care i se adaptează ca un organ docil. Explorări prodigioase în continentul african, unde a avut norocul să găsească forme de cultură puternice la seminții colorate și ignorate, adică la oameni care „individual" nu înseamnă prea mult, întăresc pe Frobenius în convingerea că o „cultură" este ceva pentru sine, cîtă vreme oamenii sînt numai un mediu prin care ea vorbește. „Cultura" ca *organism* suprapus ființei umane este „subiectul", iar oamenii nu sînt

decît obiectul sau mijlocul ei. Rostul principal al cercetărilor etnologice ar fi găsirea sufletului unei culturi care se manifestă simbolic în produsele materiale și spirituale ale omului. Forma colibelor, de pildă, ale unui trib primitiv este semnul vizibil al unui „suflet cultural". Sufletul culturii, secretul factor creator, mai poartă în scrierile lui Frobenius și denumirea de *paideuma*. Cultura ar fi așadar o existență plastică ce-și are viața și morfologia sa, și aceasta nu numai la figurat. Ca orice adevărat organism, cultura se naște, are o copilărie, o tinerețe, o maturitate, o bătrînețe și o moarte. Faza primăvăratică a unei culturi se caracterizează prin creații mitologice. Orice cultură este prefațată așadar de o mitologie proprie sufletului ei. Cît privește „magismul", se pare că Frobenius nu-l socoate drept o particularitate a tuturor culturilor, ci ca un atribut distinct al unei anumite culturi, al celei hamite sau de tip hamit. Cînd economia lucrării ne va încuviința, vom lua o atitudine critică atît față de părerile lui Frobenius despre mitologie cît și față de opiniile sale cu privire la „sufletul magic". O concepție foarte asemănătoare, în esență, profesează și Oswald Spengler în *Untergang des Anbendlandes*. Atît Frobenius cît și Spengler, întîiul rostind gîndurile de temelie ale morfologiei culturale, iar al doilea desăvîrșindu-le, susțin cu deopotrivă hotărîre că gîndirea mitică ar fi o însușire generală a tuturor culturilor în faza începuturilor (o idee analoagă a fost emisă și de alți gînditori mai vechi, desigur, în altă ordine de idei, de un Gianbattista Vico sau de Schelling). Cît privește magismul, atît Frobenius cît și Spengler îl înțeleg ca o particularitate specifică unei anumite culturi, dar în *toate* fazele

ei. Ar exista, se pretinde, un suflet-creator de cultură prin excelență *magică* (sufletul „hamit" la Frobenius, sufletul „arab" la Spengler). Tezele acestea, chiar și numai într-o formă descărnată, interesează mai cu seamă pentru premisele lor de filozofie a culturii. Le vom dezbate într-un capitol special de îndată ce vom fi pregătit terenul pentru aceasta.

Grupul IV

Un al patrulea grup de concepții cu privire la gîndirea mitică și magică sînt cele declarat metafizice. Metafizică este orice concepție care pentru elucidarea chestiunii recurge, într-un fel sau altul, la principiul *ultim* al existenței. Exemple în acest sens cît privește problema „magiei" sau a „mitului" ne oferă un Novalis cu al său idealism magic, un Schelling cu doctrina sa despre mit și revelația divină, sau un Hegel cu metafizica sa dialectică.

Ce este așa de des-amintitul, dar atît de rar-înțelesul „idealism magic" al lui Novalis ? Naivul seraf nu și-a expus gîndirea decît aforistic, încît sistemul său, mai curînd implicat decît desfășurat, trebuie ghicit și reconstruit prin aproximări, ca o ființă fabuloasă din altă eră. Idealismul magic este, după cum chiar numirea ne spune, o variantă a idealismului, de unde urmează că o reconstruire a idealismului magic e posibilă numai în perspectiva idealismului. Punctul de mînecare al lui Novalis fiind metafizica lui Fichte, ne vom lăsa călăuziți puțin de aceasta. Se știe că filozoful Fichte (Johann Gottlieb, 1762–1814) a pus în filozofia germană temeiurile unui idealism radical. La baza întregii lumi fenomenale, la rădăcina conștiințe-

lor individuale ale ființelor și oamenilor, stă, după Fichte, un „eu absolut“, conceput ca activitate pură. Eul absolut, prin productivitatea sa, instituie un non-eu, pentru ca să aibă un material opus asupra căruia să-și exercite activitatea. Eul absolut se găsește în profunzimile sufletești ale fiecăruia dintre noi. Lumea este, prin urmare, produsul imaginației și al gîndirii acestui eu, dar un produs care se ivește și se articulează potrivit unor legi imanente și necesare ale eului absolut, potrivit unei dialectici inevitabile între „eu“ și non-eu. În idealismul radical-subiectiv al lui Fichte, totul se petrece conform dialecticii monumentale în care se complace eul absolut. Legea imanentă dialectică-constructivă a eului este, la Fichte, echivalentă cu însăși libertatea fondului originar. Firește că libertatea fondului originar ar fi putut să fie concepută de alți gînditori și în afară de orice dialectică sau lege. Astfel, bunăoară, marele copil Novalis presupune la obîrșia existenței, mai curînd, un „eu magic“ care produce lumea pe cale imaginativă, în chip arbitrar și miraculos. Cu aceasta sîntem dintr-o dată transpuși, din lumea fichteană a „faptei“ și a „datoriei“, într-o lume a *minunii* și a *visului*. În creația lumii intervine fantezia și capriciul, prin ceea ce lumea, chiar în principiul ei generator, împrumută ceva din duhul basmului. Novalis crede că omul, care se poate identifica somnambulic cu însuși principiul magic-creator al lumii, poate avea viziunea absolutului. Omul magic, adică insul dotat cu însușirile oculte, aiurit și invadat de vis, se găsește prin simplele sale invenții imaginare într-o armonie cu esența lumii. Geniul trebuie să aibă, după Novalis și după mulți alți romantici, ceva somnambulic,

vizionar, și să fie o ilustrare prin excelență a eului magic care prin închipuirea sa minunată și incoerentă produce lumea și viața. Cam aceasta este, în scurte cuvinte, uimitoarea filozofie sub auspiciile căreia Novalis și-a scris *Fragmentele*. De aici și estetica sa. Novalis prețuiește basmul mai presus de toate artele și genurile literare. Basmul este un model metafizic și canonul poeziei în general. Novalis afirmă într-un loc: „*Alles Poetische muss märchenhaft sein*" — „Tot ce e poetic trebuie să aibă înfățișare de basm." Chiar și romanul. În „poveste", imaginația se poate dezlănțui fără de zăgazuri. „Într-o adevărată poveste, totul trebuie să fie miraculos, misterios și fără de legătură, totul trebuie să fie amestecat în chip minunat cu lumea spiritelor..." Novalis, ca și Hoffmann, autorul celebrelor povestiri în care realitatea se amestecă cu cele mai întortocheate zămisliri ale imaginației, este de părere că povestea ar fi mijlocul cel mai potrivit dintre toate genurile literare de a exprima și de a expune cunoștințele suprasensibile. Numai slăbiciunea organelor noastre este, după credința lui Novalis, pricina pentru care noi nu ne vedem necurmat într-o lume feerică, plină de neprevăzut și de ființe de poveste. Iar somnambulismul, telepatia, starea de transă sînt privite de unii romantici ca note distinctive, ca stigmate cerești ale omului superior.

O capitală contribuție metafizică cu privire la natura și semnificația gîndirii mitice a adus filozoful Schelling, autorul prodig al celor mai multe inițiative romantice. Opera sa referitoare la filozofia mitologiei și revelației divine ar fi jucat fără îndoială un rol mult mai mare în istoria gîndirii dacă n-ar fi apărut prea tîrziu, adică în perioada

de disoluție a romantismului. Există, după opinia lui Schelling, un „timp istoric“, un „timp preistoric“ și un timp *absolut preistoric*. Deosebirea dintre aceste „timpuri“ nu e numai subiectivă, condiționată de gradul de cunoaștere și de documentare ce le putem avea cu privire la ele. Există o deosebire esențială între aceste „timpuri“ chiar în natura lor. Astfel, timpul preistoric se caracterizează prin procese specifice, adînci și lăuntrice, proprii conștiinței umane. În timpul preistoric are loc o criză a conștiinței umane, o criză care se precipită în felurite mitologii. Procesele sînt foarte complexe și stau sub imperiul unei necesități mai presus de voința arbitrară a omului. Aceste procese, care își găsesc expresia în crearea mitologiilor, dau ca rezultat final diferențierea omenirii în popoare. Timpul istoric începe numai după faptul împlinit al diferențierii omenirii în popoare. Mitologia apare așadar pentru istorie ca un „gata-făcut“, ca un „ce“ aparținînd trecutului. O filozofie a mitologiei, așa cum o înțelege Schelling, ar urma să fie așadar întîia și cea mai necesară parte a unei filozofii a istoriei. Mitologia umple acel spațiu întunecos, *chronos ádilos*, cum îi ziceau grecii, care premerge începuturilor istorice. Timpul preistoric și cel istoric sînt dominate de principii calitativ deosebite. Măreția vedeniilor mitologice și monumentalitatea artei corespunzătoare lor, străvechile monumente babilonice sau egiptene, nu pot să fie închipuite, după părerea lui Schelling, ca produse ale întîmplării. Dacă popoarele arhaice au găsit drumul spre arta lor magnifică în toate privințele, aceasta ar constitui, după Schelling, o dovadă că aici a intervenit un factor, dacă nu identic, cel puțin similar aceluia ce s-a declarat mai tîrziu în „revelația divină“. Astfel păgînismul

nu reprezintă un moment negativ sau gol față de revelația divină, ci un moment pozitiv. Mitologia nu este echivalentă, dar analoagă revelației divine. Mitologia se datorează unui proces petrecut desigur în conștiința umană, dar alimentat de inspirații divine. Numai astfel putem înțelege produsele cu totul excepționale ale acelui *chronos ádilos* sau ale timpului preistoric. Pînă la Schelling s-a făcut o distincție între o religie întemeiată pe filozofie și rațiune, și o religie întemeiată pe revelația divină. Schelling e de părere că ar exista și o a treia religie, aceasta de natură mitologică, menită să pregătească religia revelației divine. Un raport există neîndoios între mitologie și istorie. Unii învățați curioși încercaseră în spirit raționalist să demonstreze că întîii eroi ai istoriei, personaje trăind aievea, au fost mai tîrziu prefăcuți în figuri mitologice. Această transfigurare ar sta după părerea acelor învățați chiar la originea mitologiei. Schelling ține să combată o astfel de opinie, după care întîile fapte istorice ar fi fost ulterior transfigurate în mitologie ca atare. Schelling înțelege, dimpotrivă, mitul ca un fapt primar, iar istoria ca un derivat. Nu istoria unui popor hotărăște mitologia acestuia, ci mitologia unui popor determină istoria poporului. Mitologia devine astfel destinul unui popor. Deodată cu mitologia zeilor, proprie inzilor sau grecilor, afirmă Schelling, a fost dată prin anticipație și toată istoria lor. Un popor nu are libertatea de a-și alege, după plac, imaginile mitologice, de a le accepta sau de a le refuza. Aici domină o severă necesitate, de care este stăpînită conștiința umană. Mitul ia în posesie conștiința umană, stîrnind în ea procese care duc la diferențieri etnice și la fapte istorice. Schelling afirmă că închegarea unei mitologii este un semn că în

conștiința umană au izbucnit anumite puteri divine care pe această cale devin tot mai conștiente de ele înseле. Procesul prin care se precipită mitologia se definește ca un proces de autolămurire crescîndă a unor puteri divine care țîșnesc în omul preistoric. Apropierea ce o face Schelling între ivirea mitologiei și revelația divină se clarifică prin aceea că, în ambele, inițiativa aparține puterii divine. În consecință, mitologia este ea însăși egală cu un proces teogonic sau cu un proces de devenire a lui Dumnezeu în conștiința umană. Se va recunoaște că nici o altă formulă nu a acordat vreodată mitului o mai înaltă demnitate decît formula lui Schelling. Această formulă dezvoltă într-un fel concepția unora dintre sfinții părinți cu privire la logosul seminal ce s-ar fi manifestat în gîndirea păgînă pregătind revelația divină. Mitul nu este, după Schelling, numai imagine umană referitoare la zeități și divinitate, mitul este el însuși semnul unei invazii divine în om. Desigur că această concepție amintește pe alocuri și metafizica dialectică a lui Hegel. La Hegel, distanța de la mit la filozofie este parcursă de un proces care și el are semnificația unei deveniri a lui Dumnezeu în conștiința umană. După Hegel, totul este idee și mișcare dialectică. În această perspectivă, mitul apare ca o întîie realizare ce va fi însă depășită de gîndirea filozofică. Numai cît mișcarea ideii se petrece în viziunea lui Hegel *imanent*, într-un cadru panteistic. Cîtă vreme procesul mitic-teologic, despre care ne vorbește Schelling, are loc într-un cadru de teozofie creștină, cu accente împărțite între transcendență și imanență. Similitudinile de expresie ale celor două filozofii, a lui Schelling și a lui Hegel, nu acoperă deci deloc o identitate de opinii.

COORDONATELE SPIRITULUI CREATOR

Ne-am străduit să facem oarecare ordine în cîmpul așa de variat al teoriilor despre gîndirea magică și gîndirea mitică.

Clasificarea pe grupuri a teoriilor este totuși numai un timid început, și ea nu folosește decît la precizarea unor puncte de reper. Spre a putea ataca toată problematica gîndirii magice și a celei mitice, este nevoie însă de ceva mai mult decît de niște puncte de reper. Punctele de vedere ce se desprind din expunerile de pînă aici sînt în primul rînd destinate să lămurească întrebările însele care caută un răspuns:

1. Care este structura gîndirii magice?

2. Cum se legitimează gîndirea magică sub unghiul obiectivității?

3. Cum se legitimează gîndirea magică pe plan subiectiv?

4. Ce justificare metafizică are gîndirea magică?

Răspunsurile la aceste întrebări nu am vrea deloc să le izolăm unele de celelalte, deoarece prin cuprinderea unor aspecte disparate, fără de nici o legătură între ele, n-am dobîndi mare lucru. Năzuim, dimpotrivă, să răspundem la întrebările formulate în cadrul vast al unei concepții unitare

de ansamblu. Se impune așadar în prealabil schițarea unor linii, a unei osaturi teoretice, menite să fortifice perspectiva și să asigure un real profit intelectual.

Coordonatele implicate ale concepției noastre, coordonate la care ne referim și asupra cărora ne vom opri la fiecare pas, sînt de două feluri. Este vorba mai întîi despre cîteva noțiuni fundamentale ale concepției filozofice expuse și în alte lucrări ale noastre. Noțiunile în chestiune sînt rezultatul unui examen ce are ca obiect fapte pe deplin controlabile. De desfășurarea acestor concepte țin firește și unele considerații sau comentarii anexe, toate rezultînd cu suficientă stringență din datele fundamentale ale experienței umane. Ne pregătim așadar să stabilim coordonatele filozofice ale concepției noastre. Aceste coordonate se precizează în primul rînd prin noțiuni, cum este aceea a „modurilor existențiale“ sau cum este aceea a „categoriilor“ ca funcții organizatoare ale spiritului uman. Că omul există în două „moduri“ am mai arătat și altă dată. Ființa umană există în două feluri, condiționate ambele de două orizonturi cu totul diferite. Un mod este acela al existenței omului în lumea dată, concretă, sensibilă, în vederea autoconservării sale. Al doilea mod este acela al existenței omului în orizontul misterului, cu scopul de a-și revela acest mister. Revenim numaidecît cu lămuririle necesare asupra acestor moduri existențiale. Deocamdată să amintim că printre conceptele fundamentale la care sîntem obligați să ne referim mai socotim și pe acelea privitoare la unele structuri esențiale ale spiritului uman, proprii pe de o parte capacității cognitive a omului (categoriile receptive ale con-

științei), și proprii pe de altă parte capacității revelatoare a spiritului uman (categoriile stilistice ce aparțin inconștientului). Atragem luarea-aminte că teoria structurilor mai adînci ale spiritului uman se găsește expusă în mai multe studii de ale noastre apărute în ultimii ani.*

Coordonatele obținute prin considerații ontologice și stilistice ne pun în situația de a defini mult mai precis natura gîndirii magice și mitice decît s-a făcut pînă acum. Cu ajutorul acestor coordonate, vom putea să facem o foarte tăioasă distincție chiar între gîndirea magică și mitică, care în chip curent au fost un permanent prilej de confuzii mai mult decît regretabile. Aceleași coordonate vor înlesni și critica definitivă a diverselor teorii ce s-au perindat prin fața noastră. În expunerile cuprinse în lucrarea de față punem în exercițiu îndeosebi aceste „coordonate filozofice". Lucrul trebuie subliniat, căci, după cum se știe, autorul acestui studiu a luat obiceiul de a opera uneori și cu un al doilea mănunchi de coordonate pe care le numim „metafizice", propriu-zise. Coordonatele metafizice aduc în discuție factori cu totul transcendenți care nu pot să fie verificați în chip pozitiv pe linia experienței. O piatră unghiulară a metafizicii noastre este conceptul despre un centru transcendent al existenței, presupus a fi dincolo de orice experiență și care figurează în studiile noastre sub numele de „Mare Anonim"**. Făcînd o distincție hotărîtă între

---

* V. *Trilogia culturii* și *Trilogia valorilor.*

** Acest postulat central ne dă posibilitatea de a îmbogăți întîiul grup de coordonate (cele filozofice) cu o nouă semnificație, fără ca ele să-și piardă prin aceasta tîlcul intrinsec ce le revine din capul locului. Astfel, în perspectivă metafizică, categoriile noastre cognitive

cele două mănunchiuri de coordonate, vom afirma că ele nu au aceeași legitimitate ipotetică în raport cu posibilitatea de a fi verificate prin experiență. Coordonatele filozofice, fiind ridicate în marginea experienței, permit să fie pozitiv verificate direct sau indirect în acest cadru. Cîtă vreme coordonatele metafizice nu pot să fie „verificate". De altfel, metafizica întrece întotdeauna, prin însăși intenția și ființa ei, experiența. N-am putea să spunem în ce măsură preferăm coordonatelor filozofice pe cele metafizice sau invers. Dar din moment ce facem între ele o distincție critică și lucidă, chestiunea preferinței poate că nici nu se pune. Sîntem însă hotărîți să nu facem uz de coordonate, nici de unele, nici de celelalte, decît însoțindu-le de conștiința trează a rolului ce le incumbă. Dorind să lămurim o situație empirică fără de a depăși prea mult aspectele ei accesibile, ne vom restrînge desigur la priveliștea deschisă prin coordonatele filozofice, fiindcă scopul conștient ce-l urmărim nu cere mai mult. Dar în alte împrejurări s-ar putea să năzuim spre întruchiparea unei viziuni metafizice despre lume, sau să simțim nevoia de a privi o problemă specială în bătaia de lumini a unei atare viziuni. Nici o condiție umană nu ne interzice încercările de acest fel. În astfel de cazuri, vom opta desigur pentru cel de-al doilea mănunchi de coordonate. De însemnătate primordială este să se țină cu strictețe

---

dobîndesc semnificația unor mijloace „ale cenzurii transcendente". În aceeași perspectivă metafizică, categoriile stilistice-abisale, proprii capacității noastre revelatoare, primesc semnificația unor „frîne transcendente" cu ajutorul cărora Marele Anonim ne împiedică de a revela misterele cosmice în chip pozitiv și absolut adecvat, aceasta spre folosul nostru și al echilibrului cosmic în general.

seama de diferența profundă ce desparte felul celor două grupe de coordonate. De altfel, întîiul mănunchi e utilizabil prin sine separat, neavînd nici o relație necesară cu al doilea. Al doilea mănunchi de coordonate se îmbucă însă cu întîiul, și nu face decît să adauge întîiului un spor de semnificații. Știm că cei mai mulți dintre intelectualii contemporani au fost crescuți într-o atmosferă de neîncredere față de metafizică, accentuată pînă la aversiune. Din condescendență față de slăbiciunea aceasta a vremii, căci este o slăbiciune, ne vom feri să abuzăm de coordonatele metafizice în tratarea problemelor ce ne preocupă. Din fericire, nici nu prea avem ocazia să ne facem vinovați de un astfel de abuz. În adevăr, pentru a ne defini poziția față de gîndirea magică și mitică, și pentru a lua o atitudine critică față de teoriile în circulație, nu avem în general nevoie decît de coordonatele filozofice propriu-zise. Vom apela la coordonatele metafizice numai cînd va trebui să luăm poziție față de vreo concepție metafizică. Vrem să fim pe deplin lămuriți: oricărei teorii de pretenții științifice-filozofice îi vom întoarce cuvîntul cu considerații de aceeași natură, fără de a recurge la ipoteze și postulate metafizice. Utilizarea coordonatelor pur filozofice față de afirmațiile școlii sociologice franceze (Lévy-Bruhl) sau față de rezultatele fenomenologiei (Cassirer) se impune cu toată hotărîrea, dar tot așa și față de rezultatele școlii psihanalitice sau ale psihologiei lui Klages. Dar cînd e vorba să chemăm la judecată metafizica lui Schelling, oricîtă bunăvoință am avea, nu se va putea evita punctul de vedere metafizic. Unei metafizici nu i se răspunde într-un mod clar și definitiv decît tot printr-o

metafizică. Uneltele științifice-filozofice nu au într-un asemenea caz decît un rol negativ, de curățire a curții. Pe locul ruinelor unei metafizici oarecare se durează totdeauna o altă clădire metafizică. Spiritul uman e stăpînit de oroarea de vidul metafizic, și orice atitudine ce ar părea altfel nu este decît părelnică sau o simplă anomalie istorică.

Revenind cu cîteva lămuriri asupra coordonatelor mănunchiului I, subliniem că momentele ei coincid la perfecție cu elementele de definiție esențiale ale ființei umane. Omul ca ființă biologică și conștientă trăiește în lumea dată, concretă, sensibilă, lăuntrică și din afară. Acesta este orizontul propriu felului de a fi prin care se definește ca ființă vitală, preocupată de conservarea sa. Modul circumscris aparține de fapt, într-un chip sau altul, nu numai omului, ci și tuturor animalelor. Omul, în calitatea sa specific umană, spre deosebire de toate animalele, se caracterizează evident printr-un alt mod de a fi, prin modul existenței legat și condiționat de orizontul misterului. Modul de a exista în pervazul misterului este condiția fără de care nu se concepe nici făptura omenească în deplinătatea ei, și nici antropologia ca disciplină autonomă. Între întîiul mod ontologic propriu tuturor animalelor și al doilea mod, care e exclusiv uman, are loc un salt hotărîtor și ireductibil, sau, întrebuințînd un termen care își are caratele sale expresive, o „mutație". Datorită acestei mutații, de grav accent, se ivește omul ca ființă cu totul singulară în univers. Omul, în calitatea sa de animal conștient, ar fi avut desigur posibilitatea să trăiască exclusiv în orizontul lumii concrete, sensibile, date. Nimic din ceea ce este dat în lumea concretă, sensibilă, a conștiinței sale,

nu determină ființa preumană în chip logic să facă saltul în orizontul misterului. Prin evoluția determinată de orizontul dat, ființa biologică conștientă nu s-ar fi prefăcut niciodată în *om deplin*. În nici un fel orizontul misterului și existența în acest orizont nu sînt susceptibile să fie deduse din experiența în lumea dată. Orizontul misterului și actele la care el ne obligă nu sînt un rezultat logic al gîndirii omenești. Orizontul misterului nu este un derivat al orizontului concret sau o concluzie a acestuia. Orizontul misterului se adaugă la orizontul concret, împrumutînd acestuia semnificații neprevăzute și cu totul inedite. Modul de existență în orizontul misterului izbucnește în om spontan, în chip prealabil primar, constituind de-abia prin izbucnirea sa, și cu sine deodată, ființa omenească în toată plenitudinea ei. Orizontul misterului este prin urmare un implicat fundamental al ființei omenești, un implicat fără de care chiar operațiile „teoretice" ale omului n-ar putea să înceapă niciodată. Fiind o condiție prealabilă a oricărui act teoretic, acest orizont al misterului *nu poate* să fie el însuși un rezultat *teoretic*. Punctul incipient al ființei umane ca atare trebuie să fie deci tocmai această existență cu perspectiva deschisă asupra misterului. Am rostit cu aceasta prima parte importantă a definiției ființei umane. Întîia parte, așa cum se prezintă, cere însă o întregire. Nu poți vorbi despre temei, ignorînd sau trecînd sub tăcere corolarul. Dacă ființa omenească, prin implicatul ei fundamental, este existență în orizontul misterului, nu înseamnă că rostul ei ar fi acela de a rămîne satisfăcut-neschimbată cu privirea ațintită asupra misterului. Zarea misterului, declarîndu-se o dată ca un cadru al fi-

inței umane, întîmpină pe om ca o invitație la „revelare", ca un apel la activitatea dezvăluitoare. Numai întreprinzînd acte, potrivit acestui apel, se rotunjește pînă la deplinătate destinul ființei umane. Și, de fapt, toate zămislirile genului uman, produsele mitice, metafizice, religioase, artistice și științifice (în sensul mare al cuvîntului), nu sînt decît tot atîtea încercări ale omului de a dezveli misterele în zarea cărora el este situat. Că încercările izbutesc sau nu este o altă chestiune. Fapt e că încercările se fac. Din pricina naturii înseși a mijloacelor prin care se fac, tentativele revelatoare nu pot să reușească în chip desăvîrșit. Dar cum ar și putea să fie altfel ? Capacitatea revelatoare de mister este, sau pare să fie, condiționată de anumite *structuri subiective* ale omului, de structuri de natură categorială, specifice. Ceea ce nu e deloc surprinzător dacă se ține seama și de alte condiții umane. De exemplu: capacitatea cognitivă în raport cu lumea dată, concretă, este și ea condiționată de anumite *structuri subiective* ale omului. De ce capacitatea revelatoare de mister s-ar găsi într-o situație privilegiată ? De ce capacitatea revelatoare nu și-ar avea și ea structurile ei particulare, ale ei și numai ale ei ? Știm de la Kant încoace, cel puțin aproximativ, care sînt structurile subiective ce participă inevitabil la actele de cunoaștere ale lumii concrete, sensibile. Structurile în chestiune sînt formele intuiției spațiale și temporale, și acele concepte de temelie numite „categorii" (precum al substanței, al cauzalității și altele). Din nenorocire, Kant credea că rostul conștiinței umane ar fi numai acela de a lua act, datorită categoriilor sale, de lumea concretă dată. Dar de un astfel de rost nu sînt străine, în felul

lor, nici animalele. Un asemenea rost mutilat ne repugnă. Ca ființă singulară, omul, după cum am spus, există în orizontul misterului pe care se simte îndrumat să și-l reveleze prin plăsmuiri de natură mitică, metafizică, religioasă, științifică. Dar plăsmuirile revelatoare ale omului, adică creațiile de cultură, supuse unor scrutări atente care presupun firește și ele un meșteșug, ne destăinuie varii structuri, care de asijderea pot să fie reduse la niște secrete funcții modela.oare, adică la un fel de „categorii". Lucrul acesta l-am lămurit credem îndeajuns în lucrările noastre anterioare. Spiritul uman apare așadar înzestrat nu cu o singură serie de categorii, cum susține Kant, ci cu o *dublă garnitură* de categorii. O garnitură aparține conștiinței; cu ajutorul acesteia se recepteaza lumea dată, vizibilă. A doua garnitură aparține inconștientului; cu ajutorul acesteia se *modelează* „misterul", cu ocazia actelor revelatoare ale omului. Categoriile ultime sînt de natură „stilistică". Nu credem că ne înșelăm socotind inconștientul uman ca o vatră a acestor categorii. Atribuindu-le adîncurilor inconștiente ale spiritului uman, le mai numim și „categorii abisale". Astfel de categorii cu totul specifice, de natură stilistică-abisală, sînt, de exemplu, categoriile spațiului infinit tridimensional, ale spațiului-plan, ale spațiului-boltă, ale spațiului ondulat; ale timpului-cascadă, ale timpului-havuz, ale timpului-fluviu etc. Printre categoriile stilistice-abisale mai socotim individualizantul, tipizantul, stihialul — ca moduri de ale năzuinței formative.* Categoriile stilistice-abisale nu sînt în nici un caz identice cu categoriile con-

* V. *Orizont și stil* (*Trilogia culturii*).

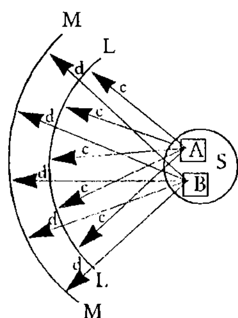
științei, destinate să organizeze datele sensibile ale lumii. Categoriile abisale au *alt* rost și sînt mult mai *secrete*. Rostul lor ne-a făcut să le aducem în directă conexiune cu modul ontologic specific uman, adică cu existența în orizontul misterului și cu capacitatea revelatoare a omului. Tenebrozitatea proprie acestor categorii stilistice ne-a făcut să le căutăm rădăcinile adînc în inconștientul uman.

În legătură cu valabilitatea categoriilor, s-a ridicat chestiunea dacă ele sînt numai subiective sau și obiective.* Cît privește categoriile conștiinței cu ajutorul cărora receptăm lumea sensibilă concretă dată, s-ar putea ivi unele nedumeriri. Cît privește categoriile stilistice-abisale, situația este foarte limpede. Categoriile stilistice-abisale sînt „subiective", deoarece ele sînt variabile de la epocă la epocă, de la regiune la regiune, de la un popor la altul, și uneori chiar de la individ la individ. O atare variabilitate nu ar fi cu putință dacă aceste categorii ar fi altceva decît expresia unei subiectivități.

Coordonatele filozofice la care apelăm, pentru a proceda pe urmă la scrutarea mai de aproape a

* Categoriile cunoașterii sînt, după Kant, factori pur subiectivi. Un Eduard von Hartmann le atribuie însă și o obiectivitate transcendentală. Din parte-ne, sîntem de părere că o analiză exclusiv structurală a categoriilor conștiinței nu este prin sine însăși în stare să soluționeze în chip precis această chestiune. Simpla analiză a categoriilor nu e concludentă, structura neprezentînd nici un indiciu cu privire la subiectivitatea sau obiectivitatea lor. Numai în perspectivă „metafizică" se poate lămuri acest lucru într-un fel sau altul. Dar soluția metafizică nu e necesară, și prin urmare ea nu obligă. Noi, optînd pentru o perspectivă metafizică datorită căreia categoriile conștiinței apar ca tot atîtea mijloace ale unei „cenzuri transcendente", ne-am pus *eo ipso* pe punctul de vedere că aceste categorii sînt *subiective*.

gîndirii mitice și magice reprezentate grafic, ar lua deci o înfățișare ca în Fig. 1.



S = spiritul uman
A = conștiință
B = inconștient
L = lumea concretă dată
M = orizontul misterului
c = categoriile conștiinței
d = categoriile abisale, stilistice

Fig. 1

Cîteva observații suplimentare. Un hiperzel insuficient educat în chestiuni filozofice și neatent la nuanțe ar putea desigur să apropie „orizontul misterului“ despre care vorbim de „lucrul în sine“ (numenalul), cunoscut din filozofia kantiană sau din alte filozofii înrudite cu aceasta. Există totuși esențiale deosebiri, printre care amintim doar cîteva. „Orizontul misterului“ este înainte de toate un factor în cadrul conștiinței umane ca atare, cîtă vreme „lucrul în sine“ este considerat de Kant ca un factor în afară de conștiință. Noi vorbim tot timpul despre „orizontul misterului“ și despre rolul acestuia pentru conștiința și pentru destinul uman în toată plenitudinea lor. Kant a vorbit despre lucrul în sine, care prin contactul cu subiectul uman determină cauzal, dar din afară, *fenomenul sensibil* în conștiința umană și atît. Kant nu a remarcat deloc „orizontul misterului“ ca factor implicit și imanent al existenței conștiente *specific umane*, ca un fel de *a priori* al tu-

turor funcțiilor *a priori* și *a posteriori* proprii conștiinței umane depline ca atare. „Lucrul în sine“ ca o pricină din afară de conștiință a lumii sensibile, așa cum îl presupune Kant, își are eficiența sa și în raport cu conștiința animală cîtă vreme „orizontul misterului“, ca factor implicat și imanent al conștiinței, este o particularitate esențială și distinctivă a ființei umane, tocmai în comparație cu ființele animale. *Ființa umană este, cu alte cuvinte, prin definiție o existență care pune misterul și încearcă să-l reveleze.* „Lucrul în sine“ kantian nu are propriu-zis nici o legătură necesară cu definiția omului, iar ideea „lucrului în sine“ este un simplu accident teoretic și periferial al omului. Dar spre a reliefa separația, iată și alte deosebiri. „Orizontul misterului inițial“, despre care vorbim noi, omul și-l simte ca un apel la capacitatea sa revelatoare, ca un apel căruia el poate și trebuie să-i dea urmare. Ce este în schimb „lucrul în sine“ în filozofia lui Kant? O ispită căreia omul nu trebuie și nici nu e bine să-i dea urmare. Cu aceasta, Kant a ciuntit destinul ființei umane, condamnînd la inactivitate capacitatea revelatoare. Kant pune „lucrul în sine“ ca un veto împotriva oricărei metafizici creatoare fără a-și da seama că prin aceasta el a tăiat în două rostul nostru, sterilizînd destinul omenesc. Se recunoaște în general ca un merit că Immanuel Kant a stabilit categoriile prin care conștiința umană organizează receptiv lumea dată sau faptele concrete ale simțurilor noastre. Încuviințăm că filozoful criticilor a făcut un pas hotărîtor întru aproximarea și identificarea categoriilor receptive ale conștiinței. Dar Kant nu a bănuit nici pe departe că spiritul uman mai posedă în afară de categoriile respec-

tive și o a doua garnitură amplă de *natură stilistică-abisală*, categorii care se imprimă tocmai plăsmuirilor noastre de intenție revelatoare. Ignorarea acestei de-a doua garnituri categoriale a fost cauza pentru care Kant a trecut cu vederea în chip așa de regretabil *destinul revelator* al omului în sensul deplin al acestui cuvînt. Dacă le-ar fi bănuit existența, desigur că filozofia kantiană ar fi devenit mai puțin opacă față de spiritul creator. Kant afirmase că deoarece conștiința omului este structurată de categoriile intelectuale, ea este prin aceasta chiar îndreptățită să le imprime lumii sensibile date. Cu alte cuvinte, din existența acestor categorii, Kant deducea drepturile conștiinței umane de a-și aplica structurile subiective asupra lumii sensibile. Acest procedeu de la existență la drepturi îl putem utiliza și noi. Din moment ce am stabilit și existența unei a doua garnituri de categorii (categoriile stilistice-abisale), ne credem deplin îndreptățiți să deducem și drepturile omului rezultînd din această situație. Dreptul, înainte de toate, pe care omul și-l asumă de a-și imprima aceste categorii stilistice-abisale asupra tuturor *plăsmuirilor* „mitice“, „metafizice“, „religioase“, „artistice“ și „științifice“, prin care se încearcă revelarea misterului. Ce alt rost ar avea în fond categoriile stilistice-abisale decît acela de a dirija într-un anume sens capacitatea revelatoare a omului?

Ignorînd orizontul misterului ca implicat fundamental al conștiinței umane, și în același timp ca element de definiție a ființei umane, ignorînd mai departe existența categoriilor stilistice-abisale, strîns legate de capacitatea noastră revelatoare, Kant nu putea să acorde „lucrului în sine“ decît

semnificația de concept liminar, pus ca un veto în calea oricărei aspirații a spiritului creator. Cîtă vreme „lucrul în sine“ are în filozofia kantiană, pentru spiritul creator, rolul unui calmant adormitor întru resemnare, „orizontul misterului“ este învestit în filozofia noastră cu rolul unui excitant etern virulent al spiritului creator.

MITUL FAȚĂ DE COORDONATE

Creația mitică și ideea magicului trebuie să le definim prin raportare la coordonatele spiritului creator. Numai pe această bază se poate angaja o discuție. Mai întîi cîteva cuvinte despre creația mitică. Plăsmuirile mitice reprezintă încercări de ale spiritului uman de a-și revela misterele existenței ca orice alte asemenea încercări precum cele metafizice, artistice, religioase sau științifice. Separația față de plăsmuirile metafizice, artistice și științifice constă, în esență, în materialul utilizat ca mijloc de revelare. Metafizica folosește spre acest scop construcția abstractă și uneori viziuni schematice. Arta uzează spre același scop de intuiția concretă. Știința întrebuințează construcții imaginare, precum și concepte cu evidente aderențe la aspectele sensibile ale lucrurilor. Mitologia își aservește un material imaginar prin excelență plastic și însuflețit.

Amintind printre ramurile revelatoare ale spiritului uman și știința, ne-am referit nu numai la știința constructivă, cum s-a făcut de la Galilei și Newton pînă astăzi, ci și la știința care lucrează cu forme și calități, așa cum o practicau un Goethe și romanticii, sau un Aristotel și Platon în Antichitate.

Oricare din aceste planuri de materiale, fie cel al viziunii abstracte, fie al construcției schematice, fie al intuiției concrete, fie al imaginației plastice și însuflețitoare, este, în sine și pentru sine, tocmai suficient pentru o încercare revelatoare. E aici aproape un principiu al spiritului creator. Oricare plan, singur și pentru sine, are prin calitățile sale inerente toate virtuțile necesare serviciului pentru care este chemat. Mitul se realizează pe deplin în planul imaginației plastice și însuflețitoare, și nu are nevoie de altceva. Dimpotrivă, orice amestec, orice concurs de planuri, conduce la un rezultat tocmai diametral opus celui urmărit, adică în loc să ajute la revelare, o întunecă, pricinuind o aburire, o confuzie, o derutare. Citām două legende din folclorul românesc, după o colecție a lui Tudor Pamfile, ca ilustrare a „planului mitic“ alimentat de „imaginația plastică și însuflețitoare“.

Prima legendă:

„Zavistiosul de Drac, cum e el făcut, numai de rele bun, a mirosit el că Noe trebuia să aibă un gînd, de nu-l tot vedea pe acasă. S-a dus la nevastă și a întrebat:

— Acasă e Noe?

— Nu-i acasă!

— Dar unde e?

— Nu știu, că nu mi-a spus cînd a plecat.

A doua zi iar:

— Unde e, nevastă, bărbatul tău?

Iar:

— Nu știu, că nu mi-a spus cînd a plecat.

Azi « nu știu », mîni « nu știu », pînă ce o brodește într-o zi; taman mînca și bea vin cu copiii la masă. Dracul face cum face și suflă în oala cu

vin, și cum bea acea nevastă, se îmbată. Dracul cum o văzu, cum îi era lui aminte, o întrebă:

— Unde e bărbatul tău, nevastă?

— Ia, tot lucrează în pădure la o pustie de corabie, că cică o să fie curînd-curînd un potop mare în lume, și noi o să intrăm în corabia aceea cînd o începe potopul.

Dracului atît i-a trebuit; iute s-a dus în pădure și cum a dat cu ochii la grămada de lemne, le-a răspîndit Nichipercea, de nu s-a știut lemn cu lemn.

Noe, cum a văzut drăcovenia asta, pe loc l-a ars la inimă că Dracul trebuie să-i fi făcut lui pozna asta. Iute s-a dus acasă și a întrebat nevasta:

— Nu cumva a venit Dracul și aici să te întrebe de mine?

— A venit.

— Ei, și i-ai spus unde sînt?

Că « hîr », că « mîr », i-a spus toată tărășenia, cum a înșelat-o Dracul.

Atunci Noe, ca un sfînt, a făcut o toacă de paltin și a început a toca; și de ce toca, de aceea se strîngeau lemnele de pe unde le risipise Sarsailă, pînă cînd s-a făcut grămada cum fusese și mai înainte.

Și din lemnele alea a făcut Noe o corabie mare-mare de tot, de au încăput în ea ai casei și tot felul de lighioane ce se mișcă în lume."

A doua legendă:

„După ce Adam și Eva călcară a doua poruncă a lui Dumnezeu, arînd mai mult decît li se îngăduise, Dumnezeu coborî pe pămînt și adună cu trîmbițe toate vietățile spre a le hotărî veleaturile, adică anii vieții.

Lui Adam — și prin urmare omului — îi dădu treizeci de ani.

După Adam veni rîndul măgarului, pe care Ziditorul îl împovără cu cincizeci de ani. Măgarul însă se împotrivi și rugă pe Dumnezeu să-l mai ușureze, iar acesta îi luă douăzeci de ani și-i dădu lui Adam nemulțumitul, care îi ceruse. Tot astfel mai căpătă douăzeci de ani din cei patruzeci ai cîinelui și treizeci de ani din cei șaizeci ai maimuței.

Adam a trăit treizeci de ani sorociți omului, după care urmară cei douăzeci ai măgarului, cînd « strămoșii noștri lucrau mult și aveau puțin; erau necăjiți și chinuiți și nu-și puteau aduna pentru copiii lor mai nimic. »

Urmară apoi, pînă la șaptezeci de ani, anii cîinelui, cînd nu se mai dezlipeau de lîngă casă. « Să nu fi văzut pe nimeni în aretul* lor, că turbau de mînie. »

După acești ani veniră anii maimuței, cînd omul cade în doaga copiilor.

Și de atunci și pînă astăzi așa este."

Față de coordonatele situației umane la care ne raportăm, n-am cuteza să susținem că mitul, arta, metafizica, știința constructivă, ar fi una mai îndreptățită decît cealaltă. Orice ambiție în acest sens trebuie domolită.

Orice plăsmuire revelatoare, fie mitică, fie metafizică, fie artistică, îndură toate deopotrivă deformările, ca să zicem așa, ale categoriilor stilistice-abisale care intră constitutiv în ființa lor. Din momentul în care am stabilit prezența de subsol a acestor categorii, cărora le revine tocmai

* Perimetru aflat în pază (*n. ed.*).

rostul de a se imprima tuturor plăsmuirilor noastre revelatoare, nu vedem și nu înțelegem cum s-ar mai pune în chip serios chestiunea unei ierarhizări a ramurilor de cultură.

Iată de ce atitudinea antimitologică luată în numele unui scientism pozitivist de secolul al XIX-lea ni se pare cu totul deplasată. Scientismul pozitivist, încordînd arcul împotriva mitologiei și a metafizicii, dacă nu vrea să fie în dezacord cu sine însuși, ar trebui să respingă cu aceeași hotărîre și orice artă care nu este o îngînare fotografică a naturii, adică orice artă de mare tîlc creator.

Am avut norocul să descoperim în adîncimile spiritului uman existența unor funcții categoriale de natură stilistică. N-am înțelege nimic din rostul acestor categorii, dacă n-am admite că ele sînt chemate să se manifeste pe *toate* planurile posibile ale activității spirituale. Existența unor asemenea funcții categoriale răstoarnă o dată pentru totdeauna, mai mult decît orice alt argument, concepția despre om ca simplu aparat de înregistrare a naturii. Argumentul se ridică peremptoriu și împotriva oricărei pretenții a pozitivismului care se erijează în principiu călăuzitor de „cultură".

Dar considerații de natură similară ne silesc să luăm în răspăr și afirmațiile unor gînditori care exaltă mitul ca atare, atribuindu-i nu numai o prioritate în timp, ci și o valoare mai presus de timp în raport cu toate celelalte ramuri de cultură. Un Schelling bunăoară statornicea mitul pe un asemenea tron privilegiat, afirmînd între altele că „istoria", cu toate produsele ei, n-ar fi decît un derivat al *mitologiei*, pe care el o echivala într-un fel cu revelația divină. Dacă Schelling ar fi întrezărit, măcar aburit, existența subiectivă a catego-

riilor stilistice-abisale care își pun pecetea structurală pe toate plăsmuirile de cultură umană, ar fi înțeles desigur că istoria unui popor nu poate fi calificată drept simplu „derivat“ al mitologiei, și ar fi înțeles că nici mitologia, oricît de mult ar prețui-o, nu poate să fie încoronată cu nimbul divinului. Mitul ca și istoria sînt determinate deopotrivă de „matricea stilistică“ a omului, a popoarelor, a insului. Acest stigmat împrumută mitului suprema demnitate ce-o poate avea o creație omenească, demnitatea *umană*. Nu este prea greu de altfel să se demonstreze pînă la evidență, și cu un număr nelimitat de exemple, că miturile poartă întipărite pe corpul lor o pecete stilistică ce variază considerabil de la o regiune geografică la alta, de la un neam la altul, de la un individ la altul. Poporul românesc are în patrimoniul său folcloric o mulțime de legende cu privire la originea munților și a văilor. Citām din *Povestea lumii de demult* a lui Tudor Pamfile vreo cîteva legende care ni se par tipice. Legende de acest fel circulă prin toate regiunile țării. Ele sînt de mai multe tipuri:

I. Legende cu substrat bogumilic.

La început sînt cei doi frați: Dumnezeu și Satanil. Ei hotărăsc să facă pămîntul. Satanil... „după sfatul lui Dumnezeu avea să se coboare de trei ori în fundul mării spre a aduce nisip în numele lui Dumnezeu. Satanil însă nu face, după cum fusese sfătuit, decît a treia oară, cînd ia nisip și în gură. Nisipul adus în mîini, Dumnezeu l-a împrăștiat în toate părțile. Satanil, cînd vede aceasta, începe să rîdă, bucurîndu-se că Ziditorul și l-a pierdut pe-al său, cîtă vreme el pe al lui și-l ține în gură.

— Acum, zice Dumnezeu, să blagoslovim pămîntul, ca să crească! Și l-a blagoslovit cu mîna lui sfîntă, și a început nisipul să crească, dar tot așa a început și cel din gura lui Satanil. Cînd a văzut aceasta, că nu-i încape în gură, a scuipat în toate părțile; și unde a căzut scuipat au crescut munți."

În legătură cu aceeași legendă cu substrat bogumilic, cităm o altă credință cu privire la originea munților.

„... După ce diavolul a vrut să înece pe Dumnezeu în apă, rostogolindu-l în cele patru părți ale pămîntului, pe cînd Ziditorul dormea pe turtiță, pămîntul crescu într-o întindere așa de mare încît apa nu-și mai putea afla loc. Sculîndu-se după aceasta Dumnezeu și văzînd că pămîntul e așa de mare, că apa nu-și mai are nici un pic de loc unde să stea, a picat pe gînduri. Ce să înceapă și să facă pentru ca apa să aibă loc? Dar degeaba, căci orișicît s-a gîndit, n-a putut-o scoate la capăt. În urmă își trase de seamă: să întrebe vietățile pe care le făcuse în răstimpul acesta pe pămînt, că poate acestea i-ar ști spune.

Pe atunci însă, cel mai deștept și mai ajuns de cap dintre toate vietățile era ariciul. De aceea, trimise el pe albină ca să meargă la arici și să-l întrebe pe acesta ce să facă.

Albina, ducîndu-se la arici, îi spune la ce a trimis-o Dumnezeu. Ariciul însă n-a voit să-i spună, ci îi zice numai atît:

— Dumnezeu e doar atoateștiutor. El știe prea bine ce să facă. Ce mă mai întreabă pe mine, un biet nemernic?

Albina, văzînd că ariciul nu voiește să-i spuie, ieși afară, dar nu s-a întors așișí îndată cum a ieșit,

ci s-a pus pe usciorul ușii dinafară a locuinței ariciului, anume ca să audă ce va zice pe urmă acesta.

Și întru adevăr, că nemijlocit după ce a ieșit de la dînsul, ariciul a și început a vorbi și a zice:

— Ce? Parcă Dumnezeu nu știe să facă dealuri și munți, văi și văgăuni? Și atunci de bună seamă că și apa va avea destul loc!

Albina auzind aceasta, bucuria ei! Deauna și zboară de unde era ascunsă și se duce țintă la Dumnezeu ca să-i spuie ce a auzit."

Al doilea tip de legende.

„Cică la început, cînd a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul, s-a brodit de a făcut pămîntul mai mare decît cerul, și nu încăpea pămîntul sub cortul cerului. Și marginile pămîntului stînd afară de cortul cerului, nu mai vedea nici soarele, nici picătură de ploaie sau fulg de zăpadă.

Ce să facă Dumnezeu ca să dreagă lucrurile? Să ceară sfat la arici. Cheamă pe albină și o trimite la arici. Albina se duce și-i spune:

— Uite, nene arici — cum o fi zis ea acolo —, m-a trimis Dumnezeu să te întreb cum ar putea el să bage tot pămîntul sub cer.

— Și tocmai la mine te-a trimis, la un ghemuit ca mine? Dar ce știu eu, zise ariciul cu supărare. Du-te de-i spune că nu mă pricep eu la asta!

Albina plecă, dar în loc să iasă pe ușă, se așază pe clanța ușii, iar ariciul, crezînd că a rămas singur, începe a dondăni:

— Hm, el, Dumnezeu, după ce și-a bătut joc de mine și m-a făcut așa de ghemuit și de urît, acum ar pofti să-l învăț cum să micșoreze pămîntul. De ce nu mi-a dat putere multă să strîng pămîntul în labe, pînă s-o încreți, să se facă numai munți și văi, și să vezi atunci cum încape!

Sbrrr! Atunci și hoțoaica de albină de pe clanța ușii — fuga cu vestea la Dumnezeu."

Al treilea tip.

„Cînd s-a urzit pămîntul era Dumnezeu și cu ariciul. Se văitau amîndoi că unde și cum să întindă pămîntul. Tot văitîndu-se încoace și încolo, iacă vine și năpîrca, și intră și ea în vorbă. Dar auzind de ce este vorba, grăi:

— Doamne, uite ce să faci ca să întinzi pămîntul: fă dealuri, văi, dealuri-văi, și așa o să fie bine.

Se apucă Dumnezeu și făcu așa, după povața năpîrcii, și îi ieși bine."

Al patrulea tip.

„Cînd a urzit Dumnezeu pămîntul cu broasca și cu ariciul, rămăseseră dealurile și malurile. Măre, ele vreau să facă pămîntul întins ca o masă.

Mergînd Dumnezeu, malurile și dealurile se țineau după el și întrebau:

— Noi cum rămînem?

Dar Dumnezeu:

Așa să rămîneți cum sînteți: dealurile-dealuri, malurile-maluri."

Legendele sînt captivante pentru puterea cu care ele ilustrează structuri adînci ale spiritului românesc. Constatăm mai întîi că imaginația mitologică a poporului românesc a fost cu deosebită insistență preocupată de obîrșia munților și a văilor. Insistența aceasta e determinată desigur de orizontul spațial specific românesc. Marea, care nu impresionează mai puțin decît muntele, nu este pentru poporul nostru un motiv de mitologie cosmogonică decît prin adopție: noianul de apă originar este un motiv biblic. Pe de altă parte, legendele cu privire la originea munților și a văilor ar fi putut să aibă cu totul alt conținut decît cel

ce reiese din legendele citate. Legendele în legătură cu originea munților și a văilor sînt fără de excepție legende cosmogonice. Originea munților și a văilor dobîndește prin acest cadru cosmogonic accentul unei măreții proprii zilelor de creație. Munții și văile nu sînt pentru poporul românesc un fenomen natural ca oricare altul. Prezența lor e resimțită ca un fapt excepțional, care angajează începuturile, fie într-un fel, fie în altul, dar începuturile! Prezența lor, a munților și a văilor, capătă prin această proiecție pe fond de începuturi o aureolă de taină adîncă și excepțională. *Originea muntelui este atribuită unei extraordinare peripeții în ritmul și în logica creației.* O adîncă și înfiorată solidaritate a românului cu orizontul „deal-vale" iese la iveală în această problematică a muntelui, văzut în perspectiva unei speciale peripeții cosmogonice. Cît de simptomatică este pentru această solidaritate mai ales viziunea acelor munți care se luau după Dumnezeu, întrebînd: „Noi cum rămînem?" Și Dumnezeu zicînd: „Așa să rămîneți cum sînteți: dealurile-dealuri, malurile-maluri [văile-văi]!" O mai splendidă consacrare divină în perspectiva cosmogonică a orizontului specific românesc nici nu se poate. Această viziune face pereche strigătului pe cale de a incinera inima îndrăgostitului:

Arde, Doamne, dealurile
Să rămîie văile,
Să se-adune dorurile!

O legendă, care circulă într-o mulțime de variante din aceeași colecție a lui Tudor Pamfile, ne povestește despre închinarea lui Adam către Diavol.

„Cînd cu voie ori fără voie [alungat din rai] Adam s-a văzut pe pămînt unde stăpînea pe atunci Diavolul, el a cerut din acel pămînt ca să aibă ce lucra și din ce să se hrănească, dar Diavolul i-a răspuns: « Întîi trebuie să mi te vinzi mie. Să-mi dai întăritură la mînă cu iscălitura ta, și apoi îți voi da pămînt cît vei voi. » « Bucuros, îi răspunse Adam de nevoie, dar vezi că eu nu știu carte. » « Ei, nu știi carte, îl luă dracul în rîs, uite, lucrul nu e greu. Am să fac o cărămidă de lut, tu ai să apeși cu mîna pe dînsa și zapisul e gata. » Într-adevăr, Dracul, făcînd întocmai, puse pe Adam să apese pe cărămidă... Numai în chipul acesta i-a dat lui Adam pămînt. Dar vorba e că Adam și cu toți urmașii lui au rămas dăruiți Necuratului... Diavolul a uscat cărămida și a ascuns-o în apa Iordanului, socotind că în chipul acesta nimeni nu va da peste dînsa acolo tocmai. Dar nu s-a bucurat mult timp de zapis, căci Domnul Hristos, la botez, cînd s-a botezat în apa Iordanului, a stat cu picioarele tocmai pe cărămida aceea, și ea s-a sfărîmat."

Motivul legendei este cunoscut și din povestea lui Faust — un contract între om și Necuratul. Să se compare însă cele două variante ale motivului. Faust încheie contractul cu Mefisto, după ce nimic din tot ce i-a oferit traiul, nici viața, nici toată știința, nu au putut să-i satisfacă patima și setea *infinită* de fericire *individuală*. Și Faust se vinde pentru o clipă de fericire a sa, pentru o clipă căreia el ar fi fost în stare să-i zică: „Rămîi, ești așa de frumoasă!" Figura lui Faust este fără îndoială una din plăsmuirile cele mai caracteristice, determinate de categoriile stilistice specifice germanului: setea infinită pe care nimic nu o poate domoli, și înclinarea excesivă spre trăiri individuale.

Adam încheie zapisul cu Necuratul cu totul în alte împrejurări și din alte pricini decît Faust. Și anume, cînd cu voie sau fără voie, alungat din rai, se găsea pe pămîntul pe care, pentru ca să poată să trăiască, *trebuia* să-l lucreze, pe pămîntul care era însă stăpînit de Necuratul. Adam nu încheie contractul pentru o poftă nesățioasă de fericire a sa, și nici ca un decepționat de toată știința lumii, ci ca un „neștiutor de carte“, și în orice caz de *nevoie*, fiindcă altfel nici nu ar fi putut să trăiască. Adam intră la învoială nu pentru sine ca ins, ci pentru ființa organică numită „om“, și pentru ceea ce e temelie necesară ființării sale, pentru pămînt, care este continuarea trupului său. Adam iscălește, cu punere de deget, zapisul-cărămidă, fiindcă nici nu se putea altfel. Tragicul este cu atît mai mare, cu cît Adam nu se vindea numai pe sine, ci cu tot neamul omenesc împreună. O asemenea variantă a legendei nu putea să se ivească și nici să prindă rădăcini decît în sufletul popular al Răsăritului nostru. În această variantă, totul se petrece într-o impresionantă atmosferă de organicitate și de anonimat.

Mitologia, îndurînd astfel de tipare, se dovedește foarte profund structurată de categoriile stilistice ale spiritului uman. La o mai atentă cercetare, s-ar arăta că și istoria unui popor este modelată de aceleași categorii stilistice. De unde urmează că nu putem socoti mitologia ca un izvor, iar istoria ca un simplu derivat al ei, cum le-a voit Schelling. Ne-am surprins un moment în situația de a combate o teorie a unui gînditor mai vechi. Poate că am fi lăsat acea teorie să-și doarmă sublimul său somn, dacă o variantă a teoriei nu ar fi fost mai recent susținută de un celebru gînditor contemporan. *„Der Mythos könnte eher die Wissen-*

schaft, als diese jemals ihn widerlegen."* Cu aceste cuvinte, un Ludwig Klages conferă mitologiei o prioritate axiologică față de știință. Klages ridică aproape pretenția ca rezultatele științei să fie controlate în lumina mitologiei. Expunerea de motive a paradoxalei inversări de roluri o cunoaștem dintr-un capitol anterior. Gîndirea „mitică" ar fi felul propriu de a gîndi al „sufletului", cîtă vreme „știința" ar exprima felul propriu de a gîndi al „spiritului". Deoarece însă spiritul este, după Klages, un adversar ireductibil al sufletului, un adversar care amenință cu distrugerea sufletului și a vieții pe pămînt, se înțelege lesne aversiunea cu care Klages întîmpină spiritul. În pretinsul proces iscat între spirit și suflet, Klages, el însuși incapabil de a gîndi mitic, este condamnat să facă cu argumente foarte spirituale pe avocatul „sufletului". Rolul e destul de ingrat, cu atît mai ingrat cu cît noi avem impresia că un astfel de proces nici nu există. Unde este adversitatea într-adevăr ireductibilă dintre „știință" și „mit", cînd pe corpul mitului se constată eficiența acelorași categorii stilistice ale inconștientului uman ca și pe corpul „științei" ? Nimeni nu ne va face să credem că gemenii născuți din aceeași matrice sînt neapărat destinați să se devoreze reciproc. Între fizica lui Newton și mitologia nordică există necontestate similitudini de stil: orizontul infinit, afirmarea concretului, trăsătura realistă sînt particularități ce revin ambelor creații umane. Între Aristotel și mitologia zeităților olimpice există legătura stilistică a „formelor tipice" și a „orizontului limitat". Între știința biologică a indului Bose, care ne vorbește despre celulele „nervoase" și „cardiace" ale

---

* V. trad. la p. 56 (*n. ed.*).

plantelor, și mitologia „unicului întru toate“ este, fără îndoială, pentru cine are ochi de văzut, de asemenea o similitudine de stil. Cum se mai poate atunci susține cu seriozitate că *știința* este opera „spiritului“, iar *mitul* opera „sufletului“ ? Teoria lui Klages cu privire la știință și mit și indirect teoria sa despre spirit ca adversar al sufletului cad măcinate de prezența categoriilor stilistice-abisale ale inconștientului care îmbrățișează, stigmatizîndu-le deopotrivă, atît mitul cît și știința. Recunoaștem că sufletul și spiritul sînt, teoretic și abstract, separabile, radicalitatea distincției atîrnînd însă în cele din urmă de definițiile pentru care vom opta. Dar dacă mitul ca pretins mod al sufletului și știința ca pretins mod al spiritului arată aceleași stigmate ale categoriilor stilistice-abisale, aceasta înseamnă în orice caz că există un „cotor“ mai adînc care leagă cele două moduri, și față de unitatea căruia separația dintre suflet și spirit cade pe un plan periferial, ca o mică ceartă ce duce la efemere și puerile dezbinări între frați. Filozofia lui Klages, întemeiată în întregime pe adversitatea de neîmpăcat între spirit și suflet, succombă fără replică sub loviturile ce i le-a pregătit un fapt mai presus de orice îndoială: aspectele „stilistice“ *similare* ale mitului și ale științei.

Coordonatele filozofice puse în exercițiu înlesnesc și alte puneri la punct. În capitolul închinat doctrinelor curente, ne-a reținut un moment concepția școlii psihanalitice, îndeosebi a celei elvețiene, privind miturile. Jung, aplaudat de o seamă de discipoli, consideră miturile ca visuri colective ale popoarelor. E admisibilă o astfel de echivalare între mit și fenomenul psihologic al visului ? Să punem capăt și aici unui abuz teoretic. Nu negăm că uneori s-ar putea face oarecșicare apropieri între

materialul psihologic al visului şi materialul plastic imaginar al miturilor. Intervine însă un factor diferenţial care zădărniceşte o omologare substanţială. În adevăr, structura şi finalitatea visului în totalitatea sa şi structura şi finalitatea mitului în finalitatea sa sînt cu totul altele. Mitul este o creaţie a omului în raport cu coordonatele sale specific şi deplin umane. Mitul apare în ordinea existenţei omului, în orizontul misterului şi în vederea revelării acestui mister. Creaţia mitului este dirijată de categoriile stilistice-abisale ale omului. Cîtă vreme visul se pronunţă cu totul în afara acestor coordonate. Visul, interpretat psihanalitic, se afirmă doar ca un mijloc de echilibristică psihologică individuală, ca o compensaţie psihică a unei conştiinţe deficitare într-un sens oarecare. Visul este aşadar numai un moment în ordinea conservării şi a securităţii psihice. Mitul îşi relevă vrednicia ca un moment ce aparţine altei ordini existenţiale, mai presus de simpla igienă psihică, ca un moment în ordinea prin excelenţă umană şi eminamente creatoare.

MAGICUL FAȚĂ DE COORDONATE

După ce coordonatele principale ale ființei umane ne-au înlesnit o situare a mitului, să procedăm și la o situare a gîndirii magice. Expresia de „gîndire magică“ e destul de precară. Căci nu prea există o gîndire magică la propriu, ci numai o gîndire care uzează, cînd mai mult cînd mai puțin, de ideea magicului. Magicul nu ține de funcția gîndirii, cît de materialul ei. Ceea ce se impune analizei este așadar ideea magicului ca atare. În cursul analizei, nu e voie să nesocotim nici un moment că această idee a magicului este mai mult trăită decît gîndită. Încercînd să exprimăm ideea magicului printr-o transpunere în termeni abstracți, ea va da un concept echivoc. Dacă ținem cu tot dinadinsul la o circumscriere abstractă, atunci ideea trăită a magicului solicită o echivalare, fie cu conceptul despre o putere magică, fie cu conceptul despre o substanță magică. Ideea trăită a magicului are față de aceste concepte avantajul că joacă între amîndouă. Situația pare așa de încîlcită, încît se impune o desfacere foarte circumspectă a ghemului. Ce semnificație i se conferă de obicei puterii sau substanței magice? De reținut mai întîi este că puterea sau substanța magică nu

seamănă aidoma cu nici o putere și cu nici o substanță obișnuită. Conceptul puterii sau al substanței magice este un concept irațional în sine. Iată vreo cîteva aspecte iraționale ale acestui concept. Se crede despre puterea sau substanța magică, proprie unui lucru sau unei ființe, că s-ar putea transmite prin contagiune lucrurilor și ființelor din preajmă, fără de a scădea în lucrurile sau ființele purtătoare. (Un vrăjitor așază în chip secret în bătătura cuiva un obiect vrăjit pentru ca puterea magică să treacă prin molipsire asupra persoanelor sau vietăților ce circulă prin bătătură.) Puterea obiectului vrăjit ar putea să dureze timp indeterminat. (Despre obiectele vrăjite depozitate în sarcofagele faraonilor se crede că și astăzi, după mii de ani, și-au mai păstrat oculta eficiență.) Emitentul ar rămîne nealterat prin emisie. Aspectul întrece puterea de comprehensiune logică obișnuită. O altă latură paradoxală: puterea sau substanța magică, proprie unui lucru sau unei ființe, e susceptibilă de a fi transmisă la orice distanță asupra altor lucruri și ființe care ocupă spațiul intermediar. (Un vrăjitor ar fi în stare să influențeze magic o persoană din alt sat, fără ca acțiunea sa să vateme persoanele sau vietățile care din întîmplare s-ar găsi între el și persoana vrăjită.) Puterea sau substanța magică se manifestă așadar în spațiu, dar se poate sustrage legilor spațiale. Transmiterea s-ar putea face printr-un salt. Alt aspect: puterea sau substanța magică proprie unui lucru sau unei ființe este adesea socotită ca fiind total prezentă și numai într-o parte, într-un fragment al acestui lucru sau al acestei ființe. (Se vrăjește un fir de păr pentru ca persoana căreia i-a aparținut să execute un act sau să se supună

unei dorințe secrete a vrăjitorului.) Cum e cu putință așa ceva rămîne firește un secret al acestei pretinse puteri sau substanțe magice. Puterea sau substanța magică, cu toate că este înzestrată cu calitățile amintite, poate uneori să dispară prin anulare, iar nu prin dispersiune, printr-un act de anulare provenit din partea unei contraputeri sau a unei contrasubstanțe magice. Mai ciudat este că o contraputere magică, anulînd o putere, nu scade și nu se consumă proporțional cu puterea anulată. Puterea sau substanța magică se caracterizează așadar prin comportări care desfid legile fizicale. Am invocat la întîmplare cîteva din aspectele care pe de o parte apropie conceptul de putere sau substanță magică de conceptul celor fizicale, și care pe de altă parte sînt în contradicție cu logica fizicală.

Puterea sau substanța magică, în afară de însușirile relevate mai sus, mai excelează și prin alte particularități paradoxale, care de astă dată le apropie într-o privință de lumea psihică:

1. Puterea sau substanța magică a unui lucru sau ființă poate să sară asupra altui lucru sau ființe *similare* datorită exclusiv acestei analogii. (Se vrăjește „icoana“ unei persoane, pentru ca „persoana“ să îndure înrîuriri magice.)

2. Un lucru sau o ființă poate să producă, datorită unei puteri sau substanțe magice, un lucru sau o ființă analoagă. (Se încearcă producerea magică a unui fenomen prin imitarea lui simbolică; de exemplu, se trece apa printr-un ciur ca să se producă ploaie.)

În general, puterea sau substanța magică nu este în chip necesar legată nici de lucruri sau ființe neînsuflețite, nici de lucruri sau ființe însuflețite. Totuși, puterea sau substanța magică posedă

însușiri care admit o apropiere cînd de lumea fizică, cînd de lumea psihică. Vom reveni asupra acestui cumul de însușiri.

Întîii europeni ajunși în contact cu triburile primitive au fost pînă la derutare izbiți de comportările cu totul absurde ale primitivilor în diferite situații. S-a crezut că e vorba de o foarte profundă diferență de mentalitate; uneori primitivul a fost chiar acuzat de stupiditate. Lévy-Bruhl, caracterizînd mentalitatea primitivă ca fiind de natură prelogică, se găsește de fapt pe aceeași linie de surpriză produsă de primitivi întîilor exploratori sau misionari. Și totuși nimic mai eronat decît această pripită judecată. S-ar putea desigur ca gîndirea primitivului să fie uneori mai stîngace, mai nedeprinsă decît a omului civilizat cît privește funcțiile pur logice, ceea ce nu permite însă concluzia că funcțiile sale logice ar fi atinse de vreun viciu sau de o insuficiență oarecare. În definitiv, primitivul nu gîndește nici după altă logică decît civilizatul, nici după o prelogică embrionară, dar în gîndirea lui intervine necurmat, la fiecare pas, ideea magicului care, privită separat, pentru sine, prezintă desigur o mulțime de fețe paradoxale, iraționale. Din momentul cînd interpolăm în operațiile gîndirii primitive conceptul puterii sau al substanței magice, această gîndire devine logică, absolut și perfect inteligibilă pentru orice civilizat. Gîndirea primitivă nu poate fi acuzată de o carență funcțională sub raport logic numai fiindcă operează așa de des cu un concept care în sine este irațional. Matematica europeană lucrează cu unele elemente care, privite pentru sine, în chip izolat, sînt și ele în alt sens tot iraționale, ca de exemplu mărimea $\sqrt{-1}$. Dar matematica euro-

peană nu a fost niciodată învinuită din pricina aceasta că ar fi produsul unei mentalități prelogice. Lévy-Bruhl și-a clădit monumentala sa operă cu privire la mentalitatea primitivă pe o confuzie grosolană între „funcțiile" și „materialul" gîndirii logice. Replica noastră este categorică: *în materialul cu care operează gîndirea logică, avem latitudinea de a amesteca fel și fel de elemente sau complexe „iraționale" fără ca prin aceasta gîndirea să se altereze sub raport logic.* „Iraționalele" cu care inteligența obișnuiește să lucreze sînt multe și foarte variate. Printre aceste „iraționale" figurează și „ideea magicului". Faptul ne scutește deocamdată de a cerceta mai cu de-amănuntul cum este posibil acest lucru. În orice caz, faptul fiind perfect real, ar fi trebuit să ajungă și la cunoștința sociologilor francezi. Din nefericire, pînă la urechile lor n-a ajuns pesemne nici măcar zvonul unor asemenea realități. Ignorarea faptului a fost pricina pentru care un Lévy-Bruhl s-a lăsat așa de tulburat de prezența unor iraționale în gîndirea primitivă încît le-a atribuit unor funcții desfigurate în însăși esența lor.

De o pretinsă pocire funcțională a gîndirii primitive ne vorbește și Ernst Cassirer. Alterarea funcțională, pe care Cassirer pretinde a o fi descoperit în lumea spirituală a primitivilor, ar consta într-o întrebuințare specială a categoriilor esențiale ale inteligenței umane. Ambiționînd să epuizeze problema și să curme capitolul, Cassirer formulează legea „coincidenței momentelor corelative" care ar caracteriza gîndirea primitivă. Această lege, circumscrisă mai laic, indică întrebuințarea oarecum embrionară de care se fac vinovați primitivii cînd aplică diversele categorii intelectuale. În

acest uz primitiv al categoriilor, „partea" ar coincide cu „întregul", predicatul cu subiectul, numele cu persoana, accidentul cu substanța etc. Ca să nu se spună că sîntem călăuziți de nu știu ce duh rău al contradicției, recunoaștem că o astfel de coincidență a momentelor corelative *pare* a avea uneori loc. În realitate însă, o atare coincidență nu are loc, și mai ales nu are loc în chip *funcțional*. Coincidența pare a interveni, producîndu-se în adevăr, mai mult sau mai puțin frecvent, un fel de *echivalare* a părții cu întregul, a lucrului cu numele, a substanței cu accidentul. Dar echivalarea aceasta nu intervine permanent și în chip funcțional, ci numai cînd primitivul gîndește realmente cu conceptul puterii *magice*; altfel se poate afirma, cu toată certitudinea, că mintea primitivului nu face nici o confuzie între momentele corelative ale unei categorii. E drept că primitivul operează neobișnuit de frecvent cu conceptul puterii sau al substanței magice. Dar această dominanță a conceptului magic nu ne obligă deloc la un exces de zel, ca să afirmăm că înseși funcțiile categoriale ale primitivului ar suferi pretinsa deviere cu nedrept relevată de Cassirer. *Mintea primitivului este articulată de aceeași logică și este înzestrată cu aproximativ aceleași funcții categoriale ca și mintea civilizatului, dar primitivul operează materialmente incomparabil mai frecvent decît civilizatul cu conceptul irațional în sine al puterii sau al substanței magice.* Materialul gîndirii primitive este, oricît s-ar părea de ciudat, mai complex decît al civilizatului de toate zilele care trăiește în lumea concretă, dată, fără interese speculative, și care a avut în prealabil și grija de a elimina pe cît posibil din mintea sa ideea magicului. Complexitatea de material a

inteligenței primitive, dominanța magică conduc la comportări și judecăți în consecință, menite să dea civilizatului simplist impresia că primitivul ar fi „funcțional" *absurd* sau jertfa unei *alterări categoriale*.

Reluăm firul. Cum se prezintă ideea magicului cînd încercăm să o situăm față de coordonatele ființei umane? Ideea magicului reprezintă ca și mitul, și ca multe alte plăsmuiri, o încercare a spiritului uman de a se transpune în orizontul misterului și de a-l revela. Dar ideea magicului, ca încercare de a revela misterul, se oprește oarecum la jumătatea drumului. Revelarea se schițează numai ca intenție, dar se poticnește rămînînd de fapt o *semirevelare*. Căci ideea magicului este o idee misterioasă în sine, atît prin cumul de paradoxii și iraționalitate, cît și prin lipsa unei înfățișări pozitiv accesibilă facultăților intelectuale. Ideea magicului nu are nici aspecte plastice, nici aspecte cu adevărat însuflețite; ea nu are o configurație vizionară ca mitul, nici particularități riguros schematice ca o construcție științifică, și nu e nici întruchipare intuitivă ca un gînd de artă. Ideea magicului este lipsită de o figură accesibilă imaginației, intelectului, simțurilor. Ideea trăită a magicului se pretează, prin natura ei, mai mult la caracterizări negative; ea nu este cutare lucru sau cutare. Ea e făcută în aceeași măsură din absențe cît privește plasticitatea și din prezențe cît privește iraționalitatea. Prin totala sa deficiență configurativă, ideea magicului reprezintă așadar un fel de „semirevelare" a *misterului*. Sub acest raport ea este neîmplinită, dar tocmai datorită acestei împrejurări ea pare destinată să joace un rol cu totul special. Prin felul ei, ideea magicului e che-

mată să colaboreze la fixarea, la consolidarea, la menținerea orizontului misterului ca atare. Prin natura ei de-abia schițată și suspendată în gol, prin nucleul ei irațional, umbros, ideea magicului reprezintă mai curînd o constantă aproximativ stereotipă a spiritului uman de pretutindeni, decît o variabilă plastică. Prin conținutul său, ideea magicului nu prea variază de la un trib la altul, sau de la popor la popor, sau de la regiune la regiune. Ideea magicului variază doar sub raportul dominanței și al prezenței sale cantitative de dozaj în mentalitatea inșilor sau a popoarelor. O mentalitate poate să fie pătrunsă sau îmbibată de ideea magicului, cînd mai mult, cînd mai puțin. Ideea magicului fiind lipsită de o figură plastică, de o configurație, rămîne în mare parte afară de acțiunea și de înrîurirea modelatoare a categoriilor stilistice proprii spiritului uman dintr-o regiune sau epocă oarecare. Tiparul acestor categorii îl recunoaștem cu ușurință pe trupul plăsmuirilor depline ale mitologiei, ale metafizicii, ale artei sau ale științei constructive. Ideea magicului fiind o semirevelare, rămîne însă numai o pseudoplăsmuire, ceva trunchiat. Aici categoriile stilistice îndură o eclipsă, cel puțin parțială. Mai știm apoi că mitul variază ca înfățișare configurativă nu numai în funcție de categoriile stilistice ale popoarelor, ale triburilor, ale indivizilor, ci și în funcție de însăși natura misterului particular pe care tinde să-l reveleze. Cu totul alta e situația cînd privim raportul în care se găsește ideea magicului față de misterele existenței. Cînd spiritul uman se decide la semirevelarea acestor mistere ale existenței, el va recurge totdeauna la una și aceeași idee: la ideea stereotipă a magicului. Gîndirea mitică înseamnă

așadar o revelare sub unghi configurativ, *împlinită*, a misterului, o revelare de o enormă variabilitate plastică, determinată atît de matricea stilistică a spiritului uman, cît și de natura particulară a misterului atacat. Gîndirea magică înseamnă mai curînd o semirevelare stereotipă a misterelor existenței. Întipărirea categoriilor stilistice asupra ei e de nerecunoscut. În concluzie, s-ar zice că ideea magicului pare deficitară și foarte umilită, mai ales dacă o comparăm cu plăsmuirile revelatoare împlinite ale spiritului uman. Această efigie ștearsă își are însă reversul dătător de satisfacții. Ideea magicului posedă, în vasta și complicata economie a spiritului uman, merite ce-i revin numai ei. Notăm deocamdată că ideea magicului, în măsura în care își are centrul de greutate în zona umbroasă a existenței, este chemată să fixeze orizontul misterului și să țină treaz însuși apetitul nostru de mister. Rolul ideii magicului nu se reduce firește numai la atît, deși, chiar numai acesta fiind, ea și-ar justifica printr-o asemenea funcție tocmai îndeajuns prezența tulburătoare în conștiința umană.

SAREA ORICĂREI CULTURI

Magicul, ca element de viață spirituală, este un coeficient, un factor de dozaj al tuturor culturilor? Sau magicul este mai curînd o față caracteristică numai a anumitor culturi? Mărturisim că nu ne-am fi hotărît niciodată să punem pe hîrtie o asemenea întrebare dacă nu s-ar fi găsit unii filozofi gata să vadă unele culturi, și numai pe acestea, unilateral și exclusiv prin prisma magicului. Judecata noastră nu înclină deloc spre o soluție așa de stîngace și cîtuși de puțin aptă de a răspunde setei noastre de a ne instrui. Întoarcem pe toate părțile această afirmație cu privire la culturile prin excelență magice și la culturile nemagice, și chibzuim. Nu ne știm prea refractari concesiilor, dar nu ne vizitează deloc și de nicăieri impresia că ar fi existat, că ar exista, sau că va exista vreodată o cultură, în care elementul magic să fie cu totul lipsă. Nu ne-a fost desigur prea dificil să indicăm de pildă unele mituri cu elementul „magic" estompat pînă la dispariție, dar o cultură întreagă cu fața magică scoasă de soare este fără îndoială un caz pur teoretic. În realitate, oricînd și oriunde, magicul intervine ca sarea în bucate, amestecîndu-se în substanța oricărei cul-

turi. Așa numai, pentru o lume de ficțiuni, avem neapărat latitudinea de a ne închipui o cultură de proveniență strict raționalistă, o cultură cu un capital de cunoaștere redus la logică și la propoziții de tip matematic-fizic, o cultură al cărei ideal de artă s-ar confunda cu reproducerea fotografică a naturii, o cultură cu o religie constînd cel mult într-un sentiment de solidaritate cu automatul cosmic, o cultură a cărei morală s-ar degaja din respectarea, de teama sancțiunii, a legilor impuse de stăpînitorii societății. Dar și cetățenii unei astfel de utopii ar aluneca foarte degrabă în brațele de sirenă ale magicului repudiat, de cîte ori vor vorbi despre „sfînta“ datorie a omului față de sacra Utopie. Epitetul acesta de „sfînt“ acordat *datoriei* e oare posibil fără de o premisă magică? Dacă facem abstracție de o asemenea cultură fictivă care, chiar dacă s-ar realiza, ar fi lipsită de caracterele esențiale ale culturii, aportul magic la ființa oricărei culturi reale este atestat prin tot ce știm din istoria omenirii. Magicul contribuie la caracterul unei culturi prin amploarea și frecvența sa. Să precizăm. Magicul nu-l enumerăm printre factorii creatori de stil propriu-ziși. Magicul ține de stofa, de substanța culturii, și colaborează numai sub acest raport la înfățișarea de ansamblu a unei culturi. Magicul nu participă cu alte cuvinte la alcătuirea unei culturi sub forma unei funcții categoriale, de natură stilistică-abisală, ci exclusiv ca substanță; magicul îmbibă o cultură, nu i se „întipărește“. O cultură se umple de magie ca buretele de apă.

În capitolul precedent am relevat o participare esențială a ideii magice. Ea ne-a apărut ca o semi-revelare stereotipă a misterelor existenței. Ideea

magicului, în această calitate a ei, învederează o foarte eclipsată modelare stilistică. Magicul nu este așadar nici categorie creatoare de stil, nici material prea apt de a primi tipare stilistice. Aceste particularități nu interzic magicului o asociere rodnică cu cele mai variate mituri sau cu alte plăsmuiri de cultură de un caracter stilistic pe deplin realizat. Cultura este o țesătură de plăsmuiri, țesătură în care, printre elementele substanțiale, intră și magicul. Constatările acestea le putem ilustra prin exemple luate de-a dreptul chiar din cultura populară românească. Să răsfoim cu atenția cuvenită bunăoară colecțiile de colinde și descîntece. Materialul mitologic prelucrat în colinde și descîntece poartă adesea pecetea cea mai vădită a categoriilor stilistice specifice duhului românesc. Una dintre aceste categorii este, după cum am arătat în studiul *Spațiul mioritic*, categoria sofianicului. Sofianicul este un termen prin care denumim categoria „transcendentului care coboară". Răsăritenii au o înclinare categorială de a concepe transcendentul într-un sens coborîtor spre lume, spre pămînt, spre om. Aceasta spre deosebire de apuseni, îndeosebi de nordici, care sînt dispuși să conceapă mai curînd pe om ca și cum ar sui spre transcendență. Viziunea transcendentului care coboară e sensibilizată foarte plastic în următoarea colindă:

Ian' ieșiți voi, mari boieri,
Ian' ieșiți voi, mari boieri,
Florile-s dalbe de măr,
De vedeți pe Dumnezeu
Cum coboară de frumos,
De frumos, de cuvios,
Tot pe scări de lumînări,

C-un veștmînt pîn' la pămînt.
Dar în spate și în piept
Scrisă-i luna și lumina
Și soarele cu razele,
Iar din tîmple-n umeri
Scriși sînt doi luceferi,
Iar dinjos de mînecele
Scrise-s stele măruntele,
Iar dinjos de brîușor
Scrisă-i marea tulbureanca,
Iar la marea tulbureanca
Scrise-s nouă orășele.
Jos la nouă orășele
Scrise-s nouă birturele,
Jos la nouă birturele
Scrise-s nouă văduvele,
Jos la nouă văduvele
Scrise-s nouă luntricele,
Jos la nouă luntricele
Scrise-s nouă cărmărușe,
Jos la nouă cărmărușe
Scrise-s nouă stegurele,
Jos la nouă stegurele
Scriși-s nouă cîntători,
La cei din zori...

Înșiși colindătorii se socotesc în această colindă o ultimă treaptă a coborîrii de sus în jos a transcendentului. În această mitologie a Dumnezeului care coboară „tot pe scări de lumînări", se amestecă și sentimentul unei puteri magice transmisă de sus în jos, de la Dumnezeu pînă la colindători. Ideea magicului se încadrează aici, cu alte cuvinte, într-o mitologie sofianică. Exemplul, deși concludent, nu e singular. Motivul apare frecvent atît în colinde cît și în descîntece. În descîntece, care prin scopul lor urmăresc efecte precise de natură magică, „coboară" în acest fel salvator mai ales

Maica Domnului sau Sfîntul Petre. Materialul documentar depozitat în colecțiile noastre folcloristice ne autorizează să afirmăm că puterea magică se îmbină foarte adesea cu viziunea transcendentului care coboară. Un exemplu pe aceeași linie de mărturii ni-l oferă și credința că în anume zile privilegiate ale anului „se deschide cerul", și că prin deschizătură se revarsă un torent de har magic peste creaturile de jos. Motivul „cerului care se deschide" pentru cascada harului peste lume nu este mai puțin sofianic decît motivul „scării de ceară" dintre cer și pămînt pe care descinde în descîntece Maica Domnului sau Sfîntul Petre. Cînd „cerul se deschide", oricine devine receptacul disponibil al unor daruri magice. Cel ce are norocul de a surprinde cerul deschis este învrednicit de a vedea acolo nu numai cetele îngerești, dar și viitorul, adică catastifele, gelos păzite, în care este scrisă soarta. Ideea magicului dobîndește așadar o trăsătură stilistică uneori, dar aceasta nu atît prin sine cît prin mitologia sau viziunile cu care se încheagă într-un întreg, solidar ca un ulcior fără fisură.

Am schițat la începutul acestui capitol, mai mult aluziv, un gest polemic împotriva unor filozofi ai culturii care deformează cu totul raportul constatat dintre magic și cultură. Fără de a preciza, ne refeream la Leo Frobenius și la Oswald Spengler. Atît unul cît și celălalt înțeleg magicul ca un atribut prin excelență și exclusiv al anumitor culturi, și amîndoi învestesc magicul în aceste cazuri cu o putere decisivă și totală de a crea „stilul" însuși al acestor culturi. E de necrezut cîte erori încap uneori într-o singură propoziție. Să nu pierdem din vedere că Frobenius ne vorbește despre

„sufletul magic“ al culturii hamite, iar Spengler despre „sufletul magic“ al culturii arabe, ca și cum s-ar delimita cu aceasta niște fenomene care singure beneficiază de izvoare magice. Și să nu pierdem din vedere că, atît pentru Frobenius cît și pentru Spengler, însuși stilul, mai mult, toate particularitățile stilistice ale pomenitelor culturi, ar fi expresia directă a magicului. Nu ne-am putea scuza dacă am trece sub tăcere o chestiune pusă în termeni așa de gravi. Să ne ocupăm puțin de întrebarea dacă nu cumva, dintr-o foarte reală și excesivă frecvență a motivului magic în culturile amintite, cei doi gînditori scot concluzii care au îmbrăcat toate slăbiciunile unei imaginații necontrolate.

Frobenius — de complicele său ne vom ocupa numai suplimentar — distinge două tipuri de culturi: unul avînd ca temei un sentiment al spațiului-boltă, iar al doilea un sentiment al spațiului-infinit. Ca explorator al culturilor africane, Frobenius s-a angajat să ilustreze cele două tipuri prin cultura hamită și prin cea etiopă. Iată ce ne declară în această privință neobositul explorator. Stînd odată de vorbă cu indigenii, s-a încins o dispută între un arab și un negru. Se atinsese chestiunea limitelor pămîntului. Frobenius îi întreabă: „Unde sînt hotarele pămîntului?“ Arabul îi răspunde: „Unde cerul atinge pămîntul.“ Negrul întoarce cuvîntul: „Cerul nu atinge nicăieri pămîntul.“ Frobenius caută să obțină noi lămuriri. Arabul susținea că pămîntul este un disc peste care cerul se rotunjește ca o boltă. În interiorul bolții atîrnă stelele, ele călătoresc la fel cu soarele și luna ca o turmă de cămile care pasc. Un „dincolo“ de cer nu există. Și Dumnezeu locuiește sub boltă; dacă

bolta s-ar prăbuși, atunci sub dărîmături ar pieri Dumnezeu, stelele și toate ființele de pe pămînt. Nu știe însă nimenea dacă așa ceva e cu putință. Totul e fatalitate. Negrul, în toată simplitatea sa, comenta altfel. Pămîntul este fără margini. Poți să călătorești cînd pe jos, cînd pe apă și nu-i dai de capăt. Sînt țări unde șerpii au aripi, și țări unde copacii vorbesc. Tot ce e miraculos, neobișnuit, se află dincolo de pămîntul cunoscut, dar tot pe pămînt, iar cerul nu atinge nicăieri pămîntul. De altfel, cerul nici nu e un corp, ci numai o părere de lumină și umbră. În regiunile de sus sălășluiesc ființe care se încurcă în destinul oamenilor; totuși omul viteaz și de inimă e în stare să dobîndească tot ce vrea. Mărturie stau faptele povestite în cîntecul despre Samba-Gana. Dacă se va mai naște o dată un mare Gana, acela ar putea să alunge cu puterea lui pe toți europenii și arabii, și atunci se va restaura imperiul Gana în toată strălucirea lui de altădată. Sentimentul spațiului infinit ar fi deci specific îndeosebi etiopilor, cîtă vreme sentimentul spațiului-boltă ar fi specific hamiților. Etiopii sînt, după Frobenius, mai ales agricultori, de egală hărnicie pe Nil ca și în Senegal. Ei sînt organizați pe familii în chip patriarhal. Șeful unei atare comunități este cel mai bătrîn bărbat; frații lui, fiii, nepoții, toți i se supun cu scrupulozitate. De hotărîrea lui atîrnă riturile în legătură cu însămînțarea și culesul, cu căsătoria, cu moartea. De reținut că mai ales cultul dispăruților se bucură de toată ardoarea etiopilor. Cu aceasta am fi atins trăsătura mistică a sufletului etiop. Etiopul socotește definitiv condamnat pe un tînăr care se întîmplă să moară fără urmași, fiindcă acesta nu mai are șansa de a se reincarna. Numai procreatorii pot

hrăni speranța reincarnării, fiindcă procesul reincarnării are loc în nepoți, și numai în aceștia. Un părinte, după ce-și dă sufletul, e înmormîntat cu alaiul cuvenit; după putrezirea corpului, craniul se scoate din mormînt și este pus spre păstrare la locul consacrat, în locuință. Craniului i se servesc aici toate jertfele de rigoare. De aici, strămoșii continuă să intervină în viața descendenților. Cu ocazia unei căsătorii a vreunui descendent, tatăl tînărului ce se însoară îndeplinește un ceremonial în fața craniului strămoșesc, rostind între altele și următoarea rugăciune: „Moșule, acu' te rog întoarce-te iar. Tu ai plecat demult, și noi nu mai avem mulți băieți. Fiul meu s-a căsătorit cu această tînără femeie care este tare și bine crescută. Ea știe să se poarte cu copiii, am văzut-o chiar eu cum s-a îngrijit de copiii fratelui ei. Ea are un sîn bun și-ți va da lapte din belșug. Intră, rogu-te, în această femeie, pentru ca fiul meu să fie dăruit cu un copil voinic." Pe craniu se pun grăunțe de semănat, iar femeia trebuie să le ia cu gura de pe craniul strămoșului, consumîndu-le. Copilul care se va naște din această căsătorie este identificat cu strămoșul reincarnat. Potrivit acestei concepții, reincarnarea sufletului se face așadar totdeauna în aceeași familie. Etiopii trăiesc într-o impresionantă unitate cu natura. Pentru ei totul e însuflețit, iar moartea le apare ca un proces natural care nu-i sperie. Morții le sînt familiari. Dacă se întîmplă să izbucnească un incendiu într-o gospodărie etiopă, cele dintîi obiecte la a căror salvare se procedează sînt craniile morților, depuse în încăperile sfinte ale casei. Într-o asemenea panică, etiopii, cu craniile strămoșești în brațe, trebuie să semene cu furnicile care își salvează ouăle. Această co-

pleșitoare familiaritate cu moartea reintegrată oarecum vieții este simptomul cel mai captivant al misticismului etiop. Foarte sensibil la contraste, reale sau închipuite, Frobenius susține că triburile hamite ar fi stăpînite cu totul de alte obiceiuri și credințe. În primul rînd, hamitul nu ar fi mistic, ci magic. Hamitul se simte trăind sub presiunea spațiului-boltă într-o lume închisă, apăsat de credința într-o fatalitate de neocolit. Împotriva fatalității, hamitul nu posedă decît o singură armă: miracolul. Hamitul va căuta deci să producă miracole pe cale magică. Magismul ar fi, după Frobenius, complementul firesc al credinței în fatalitate și al sentimentului spațiului-boltă. Frobenius invocă frica de morți proprie sufletului hamit ca un simptom al lipsei de misticism. Morții inspiră hamiților numai oroare. Hamitul se apără de morți prin varii acțiuni magice. Într-o regiune din marginea Saharei, Frobenius înregistrează legenda următoare:

„Mult timp în urmă țara aceasta era stăpînită de regina Judigea. Judigea a fost o regină mare. Mai întîi ea s-a luptat cu frații și cu bărbatul ei, fiindcă aceștia asupreau poporul din cale-afară. Ea a izbutit să-i înălture, omorîndu-i. Devenind o mare regină, a împărțit poporului toate comorile cîștigate în războaiele cu alte neamuri. Ea însăși a rămas la turmele ei, ducînd o viață simplă, dînd sfaturi și ajutor celor nevoiași. Judigea a făcut atîtea binefaceri, cum n-a făcut nimenea pentru popor. Cînd îmbătrîni, ea își luă un alt bărbat, care își aduse cu sine și o soție tînără. Soția tînără dorea să devină ea însăși regină, și printr-o vrajă a izbutit să ucidă pe Judigea. Murind Judigea, poporul s-a adunat în jurul ei și se tînguia: « Aceas-

tăfemeie a fost cea mai bună din cîte au trăit vreodată. Această femeie a fost cea mai puternică din cîte am cunoscut, ea a fost cea mai mare regină. Ce putere va avea ea acum după moarte! Prin puterea ei, după moarte, ea ne va prăpădi pe toți, nimicind toate turmele și bunurile noastre. S-o facem neputincioasă! » Și atunci, cu toții începură să lege cadavrul Judigei, picioarele ei și brațele. Îi sfărîmară șira spinării și fluierele picioarelor, și puseră apoi cadavrul în mijlocul unui deșert. Apoi aduseră pietre din toate părțile și aruncară pietrele peste cadavru. Aruncară pietre pînă cînd grămada se făcu mare cît un gorgan, încît oamenii și-au zis: « Această povară de pietre este așa de grozavă, că nici regina Judigea, oricît de puternică ar fi, nu o mai poate răsturna. » Pe urmă oamenii s-au împrăștiat."

Legenda exprimă desigur la perfecție sentimentul de panică de care hamiții se simt cuprinși în prezența morții. Hamiții se apără de duhurile morților prin măsuri dintre cele mai drastice: prin legarea cadavrelor, prin acoperirea cu pietre, prin distrugerea oaselor, prin expunere la locuri sălbatice, pentru ca trupurile să fie mîncate cît mai repede de hiene. Frica de strigoi e așa de mare, că mamele se întorc cu groază de la cadavrele copiilor lor, și tind să le nimicească total și cît mai degrabă. Pentru cultura etiopă, viața și moartea, sufletul și trupul sînt indistincte și rodnice prin coincidența lor. În cultura hamită, moartea e socotită ca dușman al vieții, iar sufletul ca un strigoi primejdios. Cultura etiopă acceptă metafizicul ca un fundal plin de semnificații al vieții ce are pietate față de moarte. Cultura hamită, dimpotrivă, refuză metafizicul, și cunoaște moartea numai ca

adversar al vieţii, iar sufletul numai ca stafie răufăcătoare. Cultura hamită înclină — cel puţin aşa crede Frobenius — în chip exagerat spre magism, căci hamitul vrea să se asigure cu orice preţ împotriva averselor primejdioase din regiunea necunoscutului. Cultura etiopă şi cea hamită ar fi deci diametral opuse. Ne-am luat osteneala să spicuim din descrierile lui Frobenius caracteristicile mai importante ale celor două culturi. Ele comportă, pentru o reprivire de ansamblu, o punere pe două coloane.

Cultura etiopă	*Cultura hamită*
se caracterizează prin:	se caracterizează prin:
Sentimentul spaţiului-infinit	Sentimentul spaţiului-boltă
Credinţa în libertate	Credinţa în fatalitate
Misticism	Magism
Pietate faţă de moarte	Sfială faţă de moarte
Cufundarea în metafizic	Refuzul metafizicului
Cultul sufletelor	Lupta cu strigoii
Integrarea în natura fertilă	Izolarea în deşert
Agricultură	Păstorit
Cultul plantei	Cultul animalului
Patriarhat	Matriarhat
Dragostea de muncă	Dispreţul muncii
Naivitate visătoare	Cultul onoarei
Nepreţuirea fecioriei	Preţuirea fecioriei
Emotivitate	Caracter
Cultul mamei fecunde	Adorarea femeii-iubită

Cert, nu avem nimic de reproşat lui Frobenius cît priveşte efortul de a caracteriza cele două culturi. S-ar putea ca, raportată la realitate, tabla epitetelor să fie destul de fidelă. În această privinţă, numai etnologii pot lua cuvîntul, şi exploratorii

pe teren. Tentativa lui Frobenius ni se pare totuși foarte suspectă dintr-un alt punct de vedere, și anume din punct de vedere filozofic, căci ideile lui Frobenius presupun o teorie filozofică despre cultură în favoarea căreia nu putem pleda. Denunțăm cîteva din erorile acestei filozofii. Să se remarce tendința lui Frobenius de a reduce toate aspectele unei culturi la structura de bază a unui particular sentiment spațial. Misticismul etiop ar fi obîrșit în sentimentul spațiului-infinit, cîtă vreme magismul hamit s-ar explica prin sentimentul spațiului-boltă. La fel, toate particularitățile încolonate ale fiecăruia dintre cele două tipuri de cultură. Să luăm însă bine seama: reducția explicativă propusă de Frobenius nu este totdeauna de natură „stilistică", ci uneori de natură „dialectică", ba cîteodată de natură forțat dialectică. Să se observe îndeosebi cît de dialectic procedează Frobenius cînd face saltul de la spațiul-boltă și de la credința într-o fatalitate apăsătoare la magismul producător de miracole (coloana hamită). Reducția nu se menține pe un plan *stilistic*, ci este de natură *dialectică*, deoarece magismul s-ar ivi polar, prin reacție față de credința într-o fatalitate închisă. Cu această metodă, Frobenius va ajunge foarte lesne și la ideea cam bizară că, într-o atmosferă fatalistă, se dezvoltă îndeosebi caracterul omului, desigur tot prin reacție. Metoda e însă incertă și uneori sofistică. După atare criterii, obținem aproape orice concluzie și explicație dorită. În orice caz, metoda aplicată de Frobenius e inoportună mai ales atunci cînd căutăm să reducem o cultură la temeiul ei de bază, de natură *stilistică*. Reducția stilistică nu admite dialecticul, ci numai analogicul. Cu alte cuvinte, din punct

de vedere stilistic, tendința spre miracole magice nu poate fi redusă la sentimentul spațiului-boltă. Dar nici alte particularități dintre cele înșirate, ale culturii hamite, nu autorizează reducția la particularitatea sentimentului spațial. Dacă de dragul discuției am accepta așadar pentru fiecare din cele două culturi caracterizările propuse de Frobenius și am încerca apoi să facem o reducție stilistică a acestor particularități, nu ne îndoim că fiecare coloană se dizolvă în mai multe grupuri de note distincte, grupuri independente unul de celălalt. Din particularitatea pusă în fruntea fiecărei coloane nu se desprinde în nici un caz toată coloana. Un factor stilistic subsumează numai aspecte similare ale unei culturi, dar nu și momente care se opun unul altuia. Aceasta înseamnă însă că pentru orice cultură va trebui totdeauna să postulăm ca bază mai mulți factori stilistici ireductibili și independenți unul de celălalt. Nu ne-am gîndit nici un moment să tîrîm în dezbatere critică însuși materialul etnologic descriptiv conținut în opera de cercetător la fața locului a lui Frobenius, fiindcă nu ne recunoaștem vreo competență în acest sector al unui domeniu pe care l-am socotit totdeauna numai ca un auxiliar al preocupărilor noastre. Întîmpinările vizează în chip declarat numai implicatele filozofice ale cercetărilor lui Frobenius. Căci exploratorul a pornit la drum cu o teorie, chiar după propria sa depoziție. O teorie asupra culturii ne-am alcătuit însă și noi, aceasta în legătură atît cu filozofia noastră în general, cît și cu materialul folcloric atît de abundent și de lămuritor al poporului românesc. Valorificînd unele prețioase sugestii ale morfologiei, i-am opus o teorie pe care o credem din

toate punctele de vedere preferabilă. E regretabil poate că o concepție „monolitică“ despre cultură, cum o susțin morfologii, nu oferă nici o șansă de a rezista criticii, dar așa este. De astă dată, o gravă eroare s-a denunțat de la sine. Pentru a putea apăra teoria monolitică în legătură cu culturile africane, Frobenius este constrîns, forțînd de multe ori nota, să apeleze la o deducție, cînd analogică, cînd dialectică, a tuturor particularităților unei culturi din sentimentul spațial de bază. Dar acest amestec de metode nu e admisibil cu nici un preț. Cînd ne căznim să lămurim stilul unei culturi, noi propunem dimpotrivă principiul disociativ și recurgem din capul locului la un mănunchi complex de funcții categoriale distincte și ireductibile ca atare (funcții stilistice-abisale). Un astfel de mănunchi convergent de factori, separați, dar complementari unul față de celălalt, îl numim „matrice stilistică“.

Viciul teoretic care mînă pe morfologi la operația silnică de a explicita toate particularitățile unei culturi prin una singură (sentimentul spațial) l-a îndrumat pe Frobenius să indice și magismului aceeași origine. Magismul ar fi un aspect dintre cele mai esențiale ale culturii ivite în spațiul-boltă, adică al culturii hamite. Ca și cum bunăoară fabulosul obicei al etiopilor, obligînd mireasa să consume boabele de grîu de pe craniul unui strămoș al soțului ei, n-ar include tot un act magic. Actul în chestiune este însă act eminamente magic, și încă unul din cele mai impresionante din cîte au ajuns la poarta auzului nostru. Nici o teorie nu ne va desfigura așa de mult optica încît să nu mai pricepem un fapt așa de evident în nuditatea sa. Și în consecință nu prea

înțelegem pentru ce actele *magice* încadrate de viziunea spațiului infinit (la etiopi) le-am numi „mistice“, și am rezerva epitetul de „magic“ numai pentru actele magice împreunate cu viziunea spațiului-boltă. Distincția nu e de esență nicicum periferică, ci pur și simplu artificială. Magismul e magism, oricare i-ar fi cadrul orizontic sau mitologia cu care are norocul de a se îmbina. Concluzia ce se cere scrisă definește magismul ca un factor de dozaj, ca un coeficient de substanță, variabil ce e drept, dar propriu oricărei culturi. De aici și titlul acestui capitol: „Sarea oricărei culturi“.

Protestele formulate împotriva teoriei lui Frobenius au, fără de excepție, aceeași vie legitimitate și față de teoria lui Spengler cu privire la cultura arabă. Spengler își însușește în fond teoria lui Frobenius. Ceea ce îl deosebește este mai mult materialul documentar. Frobenius uzează de un material etnologic, cîtă vreme Spengler invocă mărturia unui material istoric de mare amploare. Dar să curmăm discuția, căci nu e totdeauna agreabil să umbli cu arcul după nălucile altora. Ocolind o analiză structurală prealabilă a ideii magice, morfologii s-au lăsat ispitiți de drumuri și zări pline de umbre părelnice. Ei sînt jertfa unei neglijențe. A unei neglijențe ce putea să fie evitată.

SARCINA MAGICĂ

Ideea ce continuă să rețină atenția noastră se situează, se pare, prin laturile ei paradoxale, pe linia ce a făcut faima cvadraturii cercului. Nu renunțăm totuși la recolta ostenelilor depuse. Ceața prinde a se despica. Ideea magicului indică prin conținutul ei o substanță sau o putere foarte misterioasă în sine, înzestrată cu însușiri de neconceput în chip rațional. Această idee prezintă, precum s-a arătat, în toate culturile, totdeauna și pretutindeni, sub învelișuri rebarbative, un nucleu identic. Acest nucleu îl identificăm și în comportamentul ce se atribuie pretinsei substanțe sau puteri magice. Cum se comportă substanța sau puterea magică în chip firesc, cînd este lăsată în voia ei? Care ar fi modul ei de manifestare naturală, adică atunci cînd nu intervine nici un alt factor ce ar putea să o devieze sau să o dirijeze arbitrar? Puterea sau substanța magică e totdeauna susceptibilă de a fi deviată de o altă putere sau substanță magică, dar tot așa ea ar putea să fie dirijată și arbitrar de voința unui vrăjitor. De toți acești factori deviatori, posibili, urmează să facem deocamdată abstracție. Ne interesează modul de comportare al substanței sau puterii magice în stare nativă, dacă ni se

permite o asemenea expresie licențioasă. Am precizat la un moment că puterea sau substanța magică, prin natura ei, nu este legată nici exclusiv de ființe vii, însuflețite (divinitate, zei, demoni, oameni, vrăjitori, animale, plante), nici exclusiv de corpuri neînsuflețite sau impersonale (obiecte materiale, elemente, stihii). Puterea sau substanța magică este postulată, ca putînd să încerce orice lucru, fie însuflețit, fie neînsuflețit. Orice obiect, fie viu, fie mort, are putința de a fi purtător al unei „sarcini magice". Iată-ne la un punct crucial. Căci nucleul oricărei magii pare alcătuit din ideea subînțeleasă a sarcinii magice. Despre o sarcină magică sîntem autorizați să vorbim aproximativ ca despre o sarcină electrică, cu toate că sarcina magică nu se supune acelorași legi ca sarcina electrică. Sarcina electrică urmează legi matematic formulabile potrivit unor relații de natură fizicală. Comparația între sarcina magică și cea electrică, făcută sub unghiul posibilităților lor de a încărca un purtător, nu ne dă dreptul la alte omologări. În orice caz, sarcina magică, așa cum e postulată, nu se supune unor legi de tip matematic-fizical. Cu toate acestea, sarcina magică în stare nativă, adică nederanjată de alți factori, nu este nici capricioasă, nici în afară de orice ordine. Nu. Își are și ea legile ei de manifestare, care însă nu sînt de natură matematică-fizicală. Puterea sau substanța magică nu este propriu-zis fizică, nici propriu-zis psihică. Puterea magică se amestecă numai cu fizicul și cu psihicul, în sensul că atît obiectele fizice cît și cele psihice pot să fie purtătoare de „sarcini magice". Cînd vorbim așadar despre o sarcină magică, este într-un înțeles cvasifizical, indiferent dacă există sau nu puteri sau substanțe magice (noi studiem

numai felul cum ele sînt gîndite). Sarcina magică e cvasifizicală, întrucît subiectele și obiectele lumii pot să fie purtătoarele ei.

Revenim la întrebarea: Cum se comportă sarcinile magice cînd sînt lăsate în voia lor? Orice sarcină magică rămîne timp indeterminat „sarcină" a obiectului purtător, dar tot așa, prin natura ei proprie, sarcina se poate transmite și asupra altor obiecte. Obiectele ce se pot contamina de o putere sau substanță magică de la sine, fără de o dirijare intenționată în acest sens, sînt de felurite clase. Transmisiunea este închipuită după reguli care admit o aproximare destul de certă. Transmisiunea naturală, nedirijată, a puterii sau substanței magice are loc:

a) De la purtătorul sarcinii magice asupra obiectelor cu care acesta are un contact, fie în spațiu, fie în timp (dacă într-o casă se găsește un obiect vrăjit, sarcina magică poate să treacă și asupra persoanelor care locuiesc în casă). Aceasta ar fi regula contiguității.

b) De la un purtător, sarcina magică se poate transmite de la sine, fără de altă intervenție, asupra altor obiecte *asemănătoare* cu purtătorul, într-un fel sau altul. (Prin unele regiuni românești, se crede că atunci cînd curcubeul e mult roșu, va fi mult vin; cînd e mult verde, va fi mult grîu; cînd e mult albastru, va fi multă secetă și moarte. Sau: dacă o femeie însărcinată trece peste un mormînt, îi moare copilul.) Aceasta e regula analogiei.

c) De la un purtător, sarcina magică poate să se transmită asupra unui lucru care sub anume raport se găsește în contrast cu purtătorul. (În Bucovina se crede că, la casa unde le merge bine hulubilor, fetele nu au noroc — relația magică

între binele hulubilor și nenorocul fetelor.) Aceasta e regula contrastului.

Printre regulile pomenite, cea mai frecventă este aceea a analogiei, și cea mai puțin frecventă aceea a contrastului. Nu va scăpa nimănui că numirile ce le-am dat regulilor de comportare ale sarcinilor magice amintesc unele legi foarte cunoscute care țin de lotul psihologiei. Un sector psihologic studiat încă din timpuri străvechi este acela al asociațiilor ideilor sau al reprezentărilor. Rezultatele la care au ajuns un Aristotel, sau mai tîrziu un David Hume, au trecut în psihologie ca un bun cîștigat sub titlul *Legile asociației reprezentărilor*. Se precizează că reprezentările manifestă tendința de a se asocia după contiguitatea, analogia sau contrastul dintre ele. Cînd ne gîndim bunăoară la bătăliile lui Ștefan cel Mare, ca să ne oprim la închinarea Moldovei către turci, reprezentările s-au asociat potrivit contiguității lor cronologice. Cînd ne gîndim la catedralele gotice din nordul Franței și ne vin în minte turnurile ca sulițele ale bisericilor de lemn din Maramureș, reprezentările s-au asociat pe temeiul analogiei (verticala arhitectonică). Cînd ne gîndim la formele sobre și calme ale artei din timpul Renașterii, și ne vin în minte formele dinamice și exuberante ale barocului, reprezentările s-au asociat pe temeiul contrastului.

Regulile de comportare firească ale pretinsei sarcini magice au prin urmare o necontestabilă asemănare cu legile asociației reprezentărilor. Numai cît legile asociației reprezentărilor sînt valabile în cadru *psihologic*. Legile acestea se referă la reprezentări de natură psihică. Cîtă vreme sarcina se supune regulilor fixate ca factor presupus real, în afară de planul psihic ca factor transmisibil

între obiecte ca atare, cerem o deosebită atenție cît privește situația și distincția ce trebuie să facem. Cînd vorbim despre legi ale asociației reprezentărilor, știm precis că reprezentările „psihice" sînt momente care urmează acestor legi, iar nu *lucrurile* reprezentate. Cînd vorbim despre comportările sarcinii magice, nu e vorba însă deloc de domeniul ideal sau de subiectul psihic, ci despre o putere, substanță sau obiecte considerate ca factori în ordinea realului obiectiv. Rămîne desigur o latură ciudată, deocamdată cu totul nelămurită: Cum se face că gîndirea umană atribuie sarcinii magice în sine o transmisibilitate după reguli care, potrivit experienței noastre lăuntrice, sînt efectiv active în ordinea psihologică a reprezentărilor ca atare? Intervine aici un proces obscur de transpunere a unor legi psihologice într-un domeniu care nu mai este psihologic? Lucrul este foarte verosimil. Dar cum are loc acest proces și pentru ce? Reținem deocamdată atît: sarcina magică este concepută ca fiind de natură cvasifizicală, iar transmisibilitatea ei firească de la un obiect la altul ca și cum s-ar face după reguli psihologice, ceea ce conferă naturii înseși a sarcinii magice o particularitate psihoidă.

În afară de transmisibilitatea naturală a sarcinii magice ce are loc fără de alte intervenții, se presupune că ar mai exista și posibilitatea de a „dirija" într-un sens, fie voit, fie involuntar, această transmisiune. Tehnica transferului dirijat este „vraja" sau „ritualul". În orice vrajă voită se utilizează firește căile naturale de transmisibilitate ale puterii sau substanței magice ca mijloace conștiente în vederea realizării unui scop precis. Între simpla transmisibilitate firească a sarcinii magice și

transferul dirijat în chip conștient sînt și cazuri intermediare. Poporul nostru crede că un copil născut într-o zi mare are să fie un om mare. Acesta e un exemplu de transfer magic *natural*, prin analogie. Superstiția: „Cînd îți iese cu plin ai noroc, îți merge bine“ este un exemplu de același fel. „Ca să fie jucate de mulți feciori, fetele poartă cu ele o crenguță de la pomul pe care s-a prins vreun roi.“ În acest exemplu e vorba de un transfer magic *dirijat*. În tehnica transferului dirijat se utilizează ca mijloc transmisibilitatea firească prin analogie.

FUNCȚIA COGNITIVĂ A IDEII MAGICE

În examenul întreprins asupra gîndirii magice intervine cu necesitate și chestiunea legitimității ei obiective. O sfială de proveniență criticistă ne silește totuși să ocolim întrebarea: Există, sau nu, puteri sau substanțe magice în lume? Sînt unele întrebări care își conservă interesul numai atîta timp cît rămîn deschise. Pentru a nu-i anula ispitele, vom lăsa deci fără răspuns această întrebare. Ni se pare însă că gîndirea magică poate aspira la o legitimare de natură încă tot obiectivă, chiar eludînd întrebarea de mai înainte. Întreprinderea pare grea, mai ales că am făcut la un moment afirmația că ideea magicului ar fi o idee în sine irațională. Nu ne-am tăiat cu aceasta orice temei de legitimare obiectivă a ideii? Impasul e iluzoriu. Iluzoriu, fiindcă, în general, „iraționalul" nu prea are darul să ne comunice un sentiment de panică. Ne-am înscris oare vreodată printre ferventii eleatismului? Că o idee este irațională nu obligă numaidecît la judecata că ea ar fi și iluzorie, că n-ar mai avea nici un titlu justificativ. Lumea reală e plină de tot felul de fapte iraționale. Numai naivii mai văd în iraționalitatea unui fapt un argument împotriva existenței faptului. De altfel, filozofia

actuală a înțeles progresiv că raționalitatea nu este un criteriu *sine qua non* al existenței. Așadar, ideea magicului ar putea să fie obiectivă în ciuda iraționalității ei. Dar făcînd abstracție de o asemenea obiectivitate deplină (o chestiune hotărîtă să rămînă deschisă), sîntem dispuși să conferim ideii magice și un alt mod de obiectivitate, o obiectivitate oarecum de a doua mînă, în sensul că întrezărim în poziția ei corespondențe simbolice cu anumite „necunoscute“ ale lumii reale. Ideea magicului are fără îndoială, sub acest raport, o remarcabilă oportunitate funcțională. Să procedăm însă prin exemple. În fața mea se găsește un copac uscat. Mă gîndesc că trebuie să-l tai pentru a face loc. Am reprezentarea conștientă a actului care urmează să-l execut. Și apoi trec la executare. De la reprezentarea actului s-a ajuns la realizarea aievea a actului. Între reprezentarea conștientă de natură pur psihică a actului și realitatea fizică a actului trebuie să presupunem o mulțime de procese intermediare. Noi nu luăm cunoștință decît de capetele acestor procese: de început, adică de reprezentarea psihică a actului de executat, și de sfîrșit, adică de realizarea actului. Modul în care reprezentarea izbutește în cele din urmă să se transforme în act rămîne în completă obscuritate. Acest gol cognitiv trebuie să fie însă plin de foarte multe și variate necunoscute. Ne-am obișnuit așa de mult firește ca reprezentarea unui act să fie urmată de actul însuși, încît ne închipuim prea lesne că nici un factor sau proces intermediar nu există între aceste fenomene — unul psihic, altul fizic. Ne imaginăm cu alte cuvinte că transformarea reprezentării în act real este cel mai natural proces, evident sau explicat prin sine însuși, așa

cum ni se prezintă. Cînd însă ne dăm seama cu deplină luciditate că aici e vorba de trecerea dintr-o ordine de fapte (psihică) în altă ordine de fapte (fizică), vom fi numaidecît puși în situația de a bănui că procesul în chestiune trebuie să fie nespus de complex. Și atunci dintr-o dată un adînc gol cognitiv se cască între fenomenul psihic al reprezentării și fenomenul fizic al actului. Ce punem în acest gol cognitiv? O serie de reale și variate necunoscute. Necunoscute — unele pe care am putea spera să le scoatem la iveală, altele care sînt prin însăși natura lor imune la orice tentativă cognitivă. Ne întrebăm dacă nu cumva aici, față de asemenea masive goluri cognitive, ideea magicului nu ar putea să ne vină în ajutor, *ținînd loc oarecum cumulativ de multiple și foarte variate „necunoscute"*. Trecerea de la reprezentarea psihică la actul real se petrece ca și cum ar fi mijlocită de o putere magică. Interpretarea aceasta magică a procesului nu are o semnificație cognitivă reală. Ideea magicului ține loc aici printr-un singur gest rezumativ cunoașterii spre care aspirăm a atîtor procese și momente care ne rămîn inaccesibile, unele prin chiar natura lor iar altele din alte pricini. Iată vag întrezărită o remarcabilă oportunitate funcțională proprie ideii. Ideea magicului o putem învesti cu funcția unei locotenențe cognitive; ea acoperă rezumativ sau ține loc unei mase întregi de multiple și varii necunoscute. Această locotenență cognitivă a ideii magice diferă de simbolismul obișnuit al construcțiilor științifice (fie ipotetice, fie fictive). Ideea magicului nu este, mai întîi, pozitiv-plină ca ipotezele sau ficțiunile științifice; iar în al doilea rînd ideea magicului acoperă rezumativ *multiple și varii* „necunoscute", adică

un gol foarte masiv cîtă vreme ipotezele sau ficțiunile științifice corespund prezumtiv, fieștecare, unei singure necunoscute. Dar să dăm un alt exemplu mult mai ilustrativ și mai concludent pentru ceea ce numim „locotenență cognitivă". Ne gîndim la fenomenele parapsihologice — al sugestiei, al hipnozei, al telepatiei. Nu invocăm decît fenomenele parapsihologice cel mai frecvent atestate. Se știe ce e în stare să facă un hipnotizor cu persoana hipnotizată. Nu ne găsim aici în prezența empirică a unui fenomen care ar putea să fie numit și „vrajă" ? Între ordinul dat de hipnotizor și executarea ordinului din partea persoanei hipnotizate se intercalează desigur o serie amplă de procese ce rămîn și vor rămîne poate totdeauna necunoscute. Se cască și aici un voluminos gol cognitiv, plin doar de multiple și varii necunoscute. Magicul ne poate face și aici serviciul de a ține loc de „cunoaștere". N-avem decît să atribuim hipnotizorului o putere magică, pentru ca actele persoanei hipnotizate să ni se pară explicate. Cert, explicația prin puterea magică este numai un surogat de explicație. Dar izbuti-vom vreodată să scoatem la lumină necunoscutele ce intervin în procesele pomenite, încît să nu mai fie nevoie să recurgem la explicații magice? Ne îndoim. Am citat înadins unele fapte precum hipnoza, fiindcă ne paște impresia că ideea magicului și-a asigurat față de asemenea fapte o foarte rezistentă funcție explicativă. Natural că există și o mulțime de fapte, față de care ideea magicului nu constituie decît o explicație provizorie, un interimat, dar niciodată un interimat inoportun. Ideea magicului, fără de a converti misterele, ajută totuși prin felul ei la o organizare *sui-generis* a necunos-

cutului ca atare, demonstrîndu-și cu aceasta o oportunitate funcțională cu totul apreciabilă. Dacă n-ar fi existat în conștiința umanității, încă din timpuri geologice, ideea magicului ar fi trebuit să fie inventată.

EXPERIENȚĂ ȘI SUPERSTIȚIE

Cele spuse în capitolul precedent despre funcția cognitivă a ideii magice aruncă unele lumini asupra modului cum primitivul sau țăranul își organizează experiența. Folclorul popoarelor abundă în credințe în dosul cărora bănuim cînd o lungă experiență, cînd o imaginație prodigioasă. Atît unele cît și celelalte se rostesc, cu rare excepții, într-un fel „magic". Memoria folclorică a păstrat, culese dintotdeauna și de pretutindeni, cu un ciudat și migălos respect, atît observații empirice ce și-au găsit o expresie magică cît și superstiții magice propriu-zise în care nu se ascunde nici un sîmbure de adevăr empiric. Folclorul popoarelor conține în orice caz o neprețuită comoară de experiențe acumulate, oferite sub veșmînt magic, și din această pricină prea adesea repudiate și confundate cu eresurile fără de temei. Am cumpănit odată întrebarea dacă nu s-ar putea stabili un criteriu, cel puțin practic valabil, spre a putea deosebi, oarecum principial și chiar de la prima vedere, ficțiunile pur superstițioase de credințele cu consistente implicații empirice. Expunerile ce urmează sînt destinate să releve posibilitatea unui asemenea criteriu formal de separație. Nu e locul să sub-

liniem în chip special importanța unui eventual criteriu selectiv pentru orice viitoare cercetări care ar întreprinde o confruntare a superstițiilor cu experiența. Credințele și superstițiile popoarelor umplu biblioteci. Nu ne îndoim că mulți cunoscători ai colecțiilor folclorice au fost adesea cotropiți de sentimentul că nenumărate credințe, suspecte la început, descind totuși într-un fel sau altul din imperiul faptelor. Părerea că în multe asemenea credințe ni s-au păstrat experiențe milenare e curentă. Totuși, oamenii de știință stau neajutorați în fața materialului imens folcloric și etnologic disponibil, și nu prea știu de unde și cum să atace lucrurile. Concedem că ar fi nespus de anevoios pentru oamenii de știință să procedeze la un control al tuturor credințelor, superstițiilor, eresurilor popoarelor, în lumina unor experiențe științifice. Pentru o astfel de muncă ar trebui mobilizate armate de savanți, ceea ce este absurd, oricît de miraculoasă ar fi recolta. Iată pentru ce un criteriu selectiv, formal, care să ne facă posibil să separăm superstițiile pur imaginare de credințele care ar putea să conțină un real sîmbure de experiență, ar fi nespus de binevenit. Ne place să credem că am descoperit acest criteriu pur formal de selecție care, dacă nu e absolut, e totuși, cel puțin practic, valabil.

Citim într-o colecție următoarele două credințe:

I. Copilul născut în zi mare are să fie om mare.

II. Cînd se roșesc norii la apusul soarelui este a vînt.

Dorind să pregătim terenul în vederea unei diferențieri, să ne întrebăm ce note distinctive prezintă cele două credințe sub raport pur formal. Întîi: „Copilul născut în zi mare are să fie om

mare.“ Credința încearcă o previziune. Se pronunță aici o relație între faptul că un copil se naște într-o zi „mare“ și destinul de „om mare“ al copilului. Relația stabilită e neapărat de natură magică; termenii relației au loc în cadrul unei *analogii*: o zi mare = destin mare. Credința aceasta trebuie s-o privim, în principiu, ca fiind de natură magică pur imaginară, în afară de orice referințe empirice. Cine va răsfoi odată o colecție de superstiții va descoperi că cele mai multe credințe magice de natură fictivă sînt formulate pe potriva acestui model. Cu alte cuvinte, credințele populare care se rostesc, fie pe față, fie mai deghizat, printr-o relație de termeni *analogi*, urmează să le socotim dintru început suspecte, în înțelesul că ele sînt doar expresia fanteziei magice a poporului, dar că nu enunță în nici un fel vreo experiență sau vreo intuiție mai profundă cu privire la o realitate oarecare. Știm că „analogia“ este una din regulile, și anume cea mai frecventă, care reglementează pretinsele relații magice între fenomene sau între fapte reale sau imaginare. Alte reguli de o aplicație mai rară sînt contiguitatea faptelor și contrastul. Regula contiguității și aceea a contrastelor sînt destul de frecvente în gîndirea magică a individului ca atare, aplicată împrejurărilor și contingențelor de interes particular, dar aceste reguli nu intervin decît foarte rar în *credințe colective*, adoptate deobște. Cum în colecții nu găsim decît superstiții de o valoare circulatoare, acestea sînt în zdrobitoarea lor majoritate formulate în relații de termeni analogici.

Trecem la a doua credință: „Cînd se roșesc norii la apusul soarelui este a vînt.“ Această formulă surprinde prin aceea că nu cuprinde nici o relație

de termeni analogici, nici fățișă, nici deghizată. În adevăr, între „roșeața" norilor și „vînt" nu descoperim nici o corespondență analogică. Nu mai puțin însă și această credință se rostește, pentru o ureche sensibilă la ton și nuanță, în spirit magic. Primitivul sau țăranul nu se privează prea bucuros de perspectiva magică nici măcar atunci cînd împrejurările s-ar părea că-i fac o invitație în acest sens. Astfel, poporului îi convine să vadă un fel de relație magic-misterioasă între roșeața norilor și vîntul ce va să vină. Fenomenele acestea, disparate desigur, dizanalogice, sînt văzute de popor ca un „complex magic". Țăranul n-ar putea să arate ce legătură este sau ar putea să fie între roșeața norilor și vîntul de a doua zi, în afară de raportul magic. Dar țăranul nici nu se întreabă mai de-aproape care ar putea să fie acei factori intermediari, adică multiplele și variile „necunoscute" care prin conlucrarea lor fac pe de o parte să se roșească norii pe cer în momentul cînd apune soarele, și pe de altă parte să existe o mare probabilitate de vînt a doua zi. Mintea țăranului înlocuiește toată masa necunoscutului care înlănțuie în adevăr aceste fapte prin „puterea magică" ce unește două fenomene distincte într-un singur complex. Procedeul primitiv sau țărănesc trebuie constatat ca atare deocamdată, rămînînd să-i indicăm pe urmă și oportunitatea practică. Fapt e că de cîte ori ne găsim în prezența unei credințe care formulează o relație între două sau mai multe fenomene dizanalogice, ca și cum ar fi vorba de un unitar complex magic, avem o șansă mai mică sau mai mare de a ține sub observație o credință pe temei de experiență sau de adîncă intuiție. În marele nostru patrimoniu folcloric se găsesc ne-

numărate asemenea credințe, atît de tipul I cît și de tipul II. Pentru confruntare și exercițiu analitic iată un exemplu: „Cînd curcubeul e mult roșu, poporul crede că va fi mult vin; cînd e verde mult, va fi mult grîu; cînd e albastru, va fi multă secetă și moarte." Această credință ține de tipul I, cu toate că pare așa de mult să se refere la experiențe meteorologice. În pofida înfățișării sale experiențiale, ea poate fi de la început chiar demascată ca o credință fantezistă, deoarece aplicîndu-i criteriul formal stabilit, descoperim că ea enunță niște relații magice în cadrul *analogiei*. Relațiile magice ar avea loc între roșul curcubeului și vin, între verdele curcubeului și grîu, între albastrul curcubeului și secetă. În consecință, întemeiați pe criteriul formal statornicit, ne putem scuti de efortul unui control științific cît privește conținutul acestei credințe, și o putem pune liniștiți la o parte, anulîndu-i brevetul de circulație. Iată o altă credință foarte răspîndită: „Cînd luna are un cearcăn împrejur este a ploaie." Credința se clasează la tipul II. Ea nu stabilește o relație între termeni analogici. Nu întrezărim nici o analogie, nici fățișă, nici deghizată, între cearcănul „lunii" și „ploaie". Termenii puși în relație „magică" sînt *dizanalogici*, prin urmare aici ne găsim în prezența unei credințe care cu mai multă sau mai mică probabilitate circumscrie o experiență.

S-a afirmat în repetate rînduri, chiar din partea unor foarte pricepuți gînditori, că folclorul are toate virtuțile unui mijloc de „cunoaștere". Cu toată dreptatea, dacă această afirmație face aluzie la capitalul de experiențe și de intuiții acumulate în credințele populare. Afirmația cere însă o precizare și complementul unui criteriu selectiv, altfel

ea rămîne suspendată ca un simplu deziderat cu care riscăm să pornim la drum după stele închipuite. Din nefericire, nimenea nu și-a pus problema: Cum scutim știința de risipa de energie ce s-ar cere controlîndu-se inutil un imens material folcloric fără de nici un temei empiric? Un mijloc selectiv ni-l pune la dispoziție analiza filozofică a gîndirii magice ce am încercat-o în studiul de față. O relație de termeni analogici cuprinsă într-o credință populară ne va face precauți și neîncrezători față de pretinsa ei valabilitate empirică. O relație de termeni dizanalogici cuprinsă într-o credință populară va fi pentru noi un simptom ce pledează în favoarea naturii experiențiale a credinței, fără de a o garanta însă cu toată certitudinea.

Criteriul selectiv ce-l propunem, practic valabil, nu se bucură de o valabilitate generală și necondiționată. Printre relațiile de momente dizanalogice cuprinse în credințele populare, găsim uneori relații stabilite pe temei de contiguitate sau pe temei de contrast între momentele raportate magic. Acestea restrîng întrucîtva valabilitatea criteriului dizanalogiei pe care sîntem dispuși să-l folosim în vederea identificării credințelor cu un fond de experiență. Adăugăm însă că asemenea credințe magice circulatoare pe temeiul de simplă contiguitate sau contrast sînt nespus de rare. Într-o mare colecție conținînd cîteva mii de credințe, n-am găsit decît vreo patru-cinci de natura aceasta. Astfel, pentru a trage încheierea, se poate spune că criteriul dizanalogiei nu este, practic vorbind, deloc alterat sau restrîns prin cele cîteva excepții.

Mai există și alte restricții ale criteriului selectiv ce-l recomandăm? Da. Mai este o restricție care provine chiar din domeniul credințelor prin-

cipial eliminate. Criteriul nostru condamnă principial toate credințele conținînd termeni analogici.

Se impune, ajunși aici, să cercetăm dacă în adevăr toate credințele formulate pe axa unei analogii de termeni sînt fără de excepție de neînlăturat, ca fiind formule de gîndire magică de natură fictivă. Răspunsul nostru este: Nu toate. Se găsesc anume și printre aceste formule unele rare excepții care, deși cuprind termeni analogici, sînt totuși expresia unei autentice experiențe sau intuiții. Căci există domenii în care analogia nu e numai un cadru de relații magice. Numim în primul rînd realitățile configuratiste. Filozofia contemporană înțelege prin „configurații" anume realități vii, totalitare, de natură fie organică, fie psihologică. O configurație (*Gestalt*) este un „tot" cu „părți" în subordine, o figură vie și plastică. Între „părțile" și „întregul" unei asemenea figuri se constată de obicei unele similitudini, unele corespondențe analogice. Un grafolog versat îți pune în lumină analogiile ce există între felul cum scrie cineva și felul întregii sale personalități. Un medic fizionomist, dotat cu suficientă intuiție, face legături analogice între figura unui pacient și toată personalitatea psihică a acestuia. Există cu alte cuvinte reale corespondențe analogice care țin de fizionomia uneia și aceleiași realități configuratiste. Primitivul, țăranul și omul în general au avut și au întotdeauna intuiția unor atare corespondențe analogice de real substrat empiric. În credințele populare, găsim desigur și observații de natura aceasta. Că poporul nostru bănuiește pe omul spîn e lucru știut. Spînul e un om fiziologic neîmplinit, trupește deficitar — de aici și concluzia de multe ori prea îndreptățită că spînul e neîmplinit și sufletește. Credința e formulată după tipul I,

adică în cadrul „analogiei". După criteriul nostru selectiv, ar trebui să eliminăm credința în chestiune ca fiind de domeniul fanteziei. Socotim totuși exemplul citat ca o excepție, făcînd parte dintre acele formule care au la bază analogii reale (configuratiste, iar nu analogii magice). Credințe ce conțin termeni analogici, și care totuși posedă un temei empiric, nu numai magic-imaginar, se atestă mai ales în medicina populară.

Dacă ținem seama de enorma masă a credințelor fictive formulate sub sugestia analogiei magice și de restrînsul număr al credințelor pe temei analogic de proveniență empirică, sîntem în drept să afirmăm că nici aceste excepții nu alterează practicabilitatea criteriului selectiv pe care l-am stabilit. Dacă ni s-ar cere însă să indicăm și un criteriu ce ne-ar pune în situația de a identifica printre credințele analogice de natură magică pe cele analogice de natură real-empirică, am declina solicitarea pe motiv că aceasta e o problemă cu totul aparte ce nu se va soluționa niciodată cu mijloace exclusiv filozofice. Pentru a-i da de capăt, ar trebui prealabile, vaste cercetări, cu privire la valabilitatea corespondențelor analogice în lumea „configurațiilor". Sîntem mulțumiți de a fi dat ce s-a putut, dacă nu un criteriu absolut cel puțin un criteriu practicabil; și avem astfel satisfacția unei contribuții la problema separației ce se poate face între credințele de eventuală proveniență empirică și credințele magice imaginare. E aici un spor adus temei: folclorul ca organ de cunoaștere.

Am anunțat în fruntea capitolului o chestiune coaptă pentru dezbatere. Se pare că mentalitatea primitivă țărănească își organizează experiența puțin mai altfel decît omul de știință. Expunerile de mai înainte încuviințează o intrare în fondul

chestiunii. Primitivul și țăranul, sub presiunea împrejurărilor în care ei trăiesc, sînt călăuziți să observe lucruri ce scapă interesului direct al omului de știință. Mentalitatea primitivă, țărănească, se apleacă în primul rînd spre „complexele empirice" condiționate de un anume peisaj, climat și moment calendaristic. Obiectul ce leagă atenția primitivului și a țăranului e circumscris de fenomene din cele mai contingente și mai complicate, de fenomene în alcătuirea cărora este angajat un imens număr de factori naturali. Un complex empiric de fenomene reprezintă pentru mentalitatea primitivă-țărănească adeseori o „unitate magică". De exemplu: „luna cu cearcăn" și „ploaia de a doua zi" sînt fenomene distincte ale unui „complex empiric" foarte complicat în sine. În realitate, în producerea complexului intervin o mulțime de varii *necunoscute*. Pentru primitiv și pentru țăran, acest complex empiric formează însă o unitate magică. Ce atitudine ia mentalitatea primitivă-țărănească față de „complexele empirice" ? Și ce atitudine ia omul de știință ? Mentalitatea primitivă-țărănească atacă de-a dreptul aceste complexe în perspectivă „magică". Omul de știință, cel puțin la început, manifestă o sfială și se distanțează. Omul de știință caută să izoleze din obișnuitele complexe empirice numai anumiți factori, pentru a le examina comportarea în funcție de alți factori, rînd pe rînd. Această atitudine a omului de știință n-ar fi cu putință dacă nu s-ar renunța la considerarea unui „complex empiric" ca *unitate magică*. Numai după înlăturarea acestui unghi de vedere magic sîntem autorizați de a proceda la descompunerea oricărui complex empiric în vederea unei analize și la examenul izolat al componenților. Primitivul și țăranul ar rămîne însă cu totul dezorientați în

lumea lor dacă ar încerca o clipă măcar să-și dobîndească cunoștințele la fel cu omul de știință. Primitivul și țăranul procedează prin instinct, în chip deosebit de practic și de ingenios, cînd pentru achiziționarea de noi cunoștințe atacă de-a dreptul complexele empirice ca atare, privindu-le ca „unități magice“, și cînd nu se pierd în analize și izolare de factori. Pe calea aceasta științifică și cu mijloacele insuficiente ce le stau la dispoziție, țăranul și primitivul n-ar ajunge niciodată la un rezultat concludent. Cum se explică reușita procedeului magic, succesele sale de necontestat? Primitivul și țăranul, aplicînd procedeul magic, se supun tendinței de a face o legătură între aspecte și momente extreme, foarte depărtate și disparate, ale unui complex empiric. Perspectiva magică le permite din capul locului, prin anticipație, să facă legături *îndrăznețe* între momente și lucruri între care, după metoda științifică, nu se pot face legături decît după *examinarea circumspectă și izolată a tuturor componenților.*

A, B = două fenomene distincte ale unui complex empiric

A * * * * * * * * * * B

x^1 x^2 x^3 x^4 y^1 y^2 y^3 y^4 — ideea magicului

x^1, x^2, x^3, x^4, y^1, y^2, y^3, y^4 = multiple și varii necunoscute

Acesta este avantajul perspectivei magice; ea scutește pe primitiv și pe țăran de lungul și difi-

cilul examen factorial pe care de altfel ei nici nu l-ar putea face. Între două momente extreme ale unui complex empiric („luna cu cearcăn" și „ploaia de a doua zi"), se *interpune un mare număr de felurite „necunoscute" naturale.* Perspectiva magicului îngăduie primitivului să pună în locul acestui mare număr de varii necunoscute un singur factor, *factorul magic.* Ideea magicului face astfel serviciul de legătură între două momente cu totul disparate ale unui complex empiric. În orice caz, între momente așa de disparate, omul de știință, precaut, n-ar îndrăzni niciodată să imagineze vreo înlănțuire, cît timp nu întrezărește toată seria de varii necunoscute care prin înlănțuirea lor ar putea realmente să clădească o atare relație. Omul de știință e stăpînit de o vădită fobie față de complexele empirice, fiindcă acestea îl derutează. Complexele empirice, cu cît sînt mai complicate, cu atît sînt pentru omul de știință obiecte *amînate*, obiecte pentru mai tîrziu, sau poate pentru niciodată. Dimpotrivă, pentru primitiv și pentru țăran tocmai factorii izolați și ascunși sînt obiecte pentru niciodată, căci locul acestora l-a luat *factorul magic.* Dacă omul de știință tinde spre izolarea factorilor și numai după aceea la examinarea complexelor, primitivul și țăranul se îndreaptă dimpotrivă cu o pasiune deosebită spre observarea complexelor empirice, cu înclinarea manifestă de a le preface în unități magice. Experiența primitivului și a țăranului are deci alt rost, alte mijloace, altă finalitate, decît experiența științifică. Experiența primitivă și țărănească e destinată să dea omului orientări în cadrul unui peisaj și în timpul calendaristic. Această experiență se clădește în jurul unor complexe empirice foarte complicate,

și prin urmare foarte apte de a fi privite ca unități magice. Numai în acest chip experiența își îndeplinește rostul și dă maximum de randament. Experiența primitivă este, cu alte cuvinte, foarte oportun constituită așa cum este. Cu totul altceva urmărește în fond experiența științifică: ea e chemată să dea orientări care nu sînt legate de loc și de vreme; ea se clădește în preajma factorilor empirici de maximă simplitate, izolați ca atare. Omul de știință înlocuiește „unitățile magice" prin *serii de varii necunoscute*. Aceste necunoscute, accesibile sau inaccesibile, sînt pentru mentalitatea științifică tot atîtea excitante ale apetitului cognitiv; ele reprezintă tot atîtea goluri care solicită interesul activ și iscoditor al omului. Seria de varii necunoscute ce colaborează totdeauna la un complex empiric este, pentru mentalitatea primitivă, pe deplin acoperită prin ideea unității magice. Ideea magicului are pentru mentalitatea primitivă rolul unui calmant al apetitului cognitiv. Mintea primitivă se mulțumește să închipuie o relație magică între „luna cu cearcăn" și „ploaia de a doua zi". Seria în sine a necunoscutelor fizice-meteorologice care face realmente această legătură nu o interesează. Un astfel de dezinteres al țăranului sau al primitivului nu trebuie să-l privim însă neapărat ca un viciu. Mai precis, defectul acesta este mai curînd reversul unei virtuți. Să imaginăm un primitiv care în chip miraculos și-ar însuși toată metodica științifică și care ar fi pus totuși în situația în care trebuie să trăiască adevăratul primitiv. Acest primitiv „științific", lipsit de perspectiva magică, n-ar izbuti niciodată să se mai descurce în lumea sa, adică în lumea complexelor empirice condiționate de peisaj și de momentul calendaristic.

Experiența științifică aspiră, datorită procedeelor sale de izolare și analiză, la formule de valabilitate generală. În adevăr, o relație funcțională între factori absolut simpli puși la adăpost de orice altă influență poate ridica pretenții de valabilitate pentru oriunde și oricînd. Știința, e drept, pînă astăzi n-a parvenit la factorii absolut simpli, dar de fapt ea aspiră spre formule de acest gen. Rămîne o altă chestiune: cînd și dacă știința va fi în stare să realizeze un atare ideal; poate că niciodată, dar ea țintește într-acolo. Experiența primitivă e călăuzită de alt scop și reclamă alte mijloace. Experiența primitivă, avînd drept obiect complexe empirice dintre cele mai stufoase — relațiile pe care ea le stabilește într-o formă magică —, nu ambiționează o valabilitate necondiționată și pentru orice caz. Astfel, credințele populare de o reală proveniență empirică, dar de o înfățișare magică, exprimă nu ceea ce trebuie să se întîmple oricînd și oriunde, ci ceea ce se întîmplă realmente într-un mare număr de cazuri („luna cu cearcăn" și „ploaia de a doua zi"). Excepțiile nu vor fi în stare să răstoarne relația stabilită, căci ele se găsesc în minoritate statistică. Dar primitivul are nevoie tocmai de aceste reguli care, sub raport statistic, se realizează mai frecvent decît excepțiile. Astfel, experiența complexelor închegate în unități magice reprezintă pentru primitiv și țăran o sursă de orientare mult mai sigură decît ar putea să-i fie știința în a cărei deplină posesie el nu ajunge. Năzuind spre stabilirea unor relații funcționale *general valabile*, știința evită a se pronunța tocmai atunci și acolo unde primitivul și țăranul își au aproximațiile lor cuminți și utile. În concluzie, se poate spune că primitivul și țăranul,

datorită unui exercițiu milenar și datorită perspectivei magice, sînt în chip excepțional înzestrați cu darul de a-și organiza experiența potrivit intereselor lor practice și vitale. Primitivul și țăranul știu foarte bine că ploile vin de obicei a doua zi după ce cutare vîrf de munte, unul între mulți, fumează o șuviță de neguri din pipa sa mitologică, sau cînd luciul oțelului coasei se pătrunde de un aproape imperceptibil abur de vinețeală.

AUTONOMIA MAGICULUI

O somitate a sociologiei franceze a făcut pretinsa descoperire că primitivul ar fi impermeabil la experiență. Sociologul explică această impermeabilitate prin prezența reprezentărilor colective în mintea primitivului. Una din cele mai frecvente reprezentări colective ce domină spiritul primitiv este ideea puterilor oculte pe care acesta le bănuiește totdeauna în dosul lucrurilor. Primitivul stă așa de mult sub sugestia sau sub regimul autoritar al acestei reprezentări colective, încît nici o experiență individuală care dezminte existența puterilor oculte nu-l îndrumă spre concluzia ce se impune. Credința în puterile oculte rămîne nealterată oricît de multe ar fi experiențele care o contrazic. Primitivul trăiește sub silnicia unor reprezentări colective din cercul cărora îi este cu neputință să iasă. Nu tăgăduim că o experiență negativă care pentru oricine ar avea darul să infirme o credință oarecare nu stinghereşte prea mult pe primitiv cînd e vorba de puterea ideilor sau a substanțelor magice. De văzut numai dacă nepăsarea față de experiență trebuie neapărat explicată prin prezența reprezentărilor colective în spiritul primitivului, sau dacă nu cumva ne-

păsarea mai are și alte dedesubturi mai subtile. Autoritatea unei idei consacrate e în stare să inoculeze nu numai primitivului, dar oricui, o indiferență față de o infirmare eventual empirică a acestei idei. Dar primitivul sau țăranul, dacă se arată refractar față de experiență, nu e totdeauna fiindcă ar fi impermeabil la argumentele ei din pricina unor credințe consacrate de natură mai mult sau mai puțin colectivă. S-ar putea întîmpla ca o idee oarecare să fie prin însuși conținutul și obiectul ei de așa natură încît „experiența“ să nu producă nici o dovadă concludentă împotriva ei. Avem convingerea că există într-adevăr unele idei față de care experiența rămîne ineficace. Sînt ideile care, chiar prin intenția lor intimă, transcend experiența și posibilitățile de control ale acesteia. Din moment ce primitivul posedă astfel de idei, el își însușește inevitabil o indiferență față de orice argumente ale experienței. Aici nu e vorba așadar de o impermeabilitate a primitivului la experiență, ci de o ineficacitate în sine a experienței. Aici nu e vorba de o stare de spirit a primitivului, de un atribut al mentalității sale, ci de o limită a experienței înseși. Prin adoptarea ideii „magicului“, primitivul ocupă de fapt un punct de vedere *transcendent* față de lucrurile văzute și simțite. În raport cu această transcendență, e prea firesc ca experiența să-și aibă limitele ei, ca o armă care prin toată construcția ei nu bate așa departe cum e ținta. Un exemplu. Primitivul atribuie vrăjitorului o putere magică și darul de a dirija puterea magică după bunul său plac. Primitivul află că un vrăjitor a făcut o vrajă și se va aștepta în consecință ca efectul vrăjii să se declare — bunăoară moartea unui adversar. Se întîmplă însă ca această vrajă să nu-și producă efectul, și adversarul să continue să tră-

iască. Cum va interpreta primitivul această experiență? Ca un argument concludent că vraja e fără efect? Sau ca un argument că vrăjitorul nu este un adevărat vrăjitor? Sau ca un argument că numai în cazul acesta vrăjitorul și-a greșit ținta? Toate aceste interpretări, și multe altele, sînt cu putință, dar primitivul nu va recurge decît anevoie la ele, și mai ales el nu va recurge niciodată la interpretarea care neagă însăși posibilitatea vrăjii. Interpretarea cea mai probabilă pe care primitivul o va da nereușitei vrăjitorești va fi aceasta: vraja n-a izbutit, fiindcă a fost contracarată de o altă vrajă mai puternică din altă parte. Iată cum în perspectiva unei idei transcendente care prin toată intenția și structura ei depășește experiența, experiența însăși e susceptibilă de cele mai felurite interpretări, *toate foarte logice în sine*, și care de fapt au darul de a anihila însăși concludența și sensul unic al experienței. Față de punctul de vedere transcendent de unde gîndirea magică privește lucrurile, experiența nu mai este un argument prin sine însăși, ci devine un simplu material de interpretat, dobîndind o multiplicitate de sensuri. În perspectiva ideii magice, sensul propriu al experienței apare anulat. În această perspectivă, experiența acceptă pasiv o mulțime de înțelesuri suplimentare, care permit un vast dar stringent joc al logicii, așa fel că primitivul nu se vede constrîns să renunțe la ideea magicului. Datorită înțelesurilor suplimentare ce i se atașează, experiența nu parvine niciodată să se constituie în argument decisiv împotriva ideii magicului. Situația în care se găsește primitivul față de experiență este așadar în esență alta și în fond mult mai subtilă decît și-o închipuie sociologul francez cînd se vorbește despre impermeabilitatea la experiență a primitivului. Perspec-

tiva magică constrînge de fapt experiența să intre într-un angrenaj logic de mari subtilități, răpindu-i cu aceasta drepturile de control. Raportul ce se stabilește între ideea magicului și experiență e determinat atît de natura acestei idei, de o intenționalitate transcendentă, cît și de limitele oarecum juridice ale experienței. Sociologul Lévy-Bruhl, căci la el ne referearn, cu toate că și-a făcut aproape o profesie din cercetarea gîndirii magice, a analizat lucrurile cu un aparat prea puțin filozofic ca să străbată pînă la zona subtilităților. Sînt totuși unele distincții care merită să fie duse pînă la capăt pentru încheierile ce se întrezăresc. Distincțiile fac aerul mai clar, ca un îngheț. În orice caz, ideea magicului apare o dată mai mult ca o idee foarte paradoxal constituită, cu virtuțile ei intrinseci menite să dea de gîndit celor ce mai suferă de prejudecăți față de alte așa-zise prejudecăți. Ideea magicului cîștigă, o dată cu punerea în relief a funcțiilor ei, un adaos neprevăzut de finețe, un spor de prestigiu, pe care nu i-l mai poate răpi sentința că ea ar fi primitivă. Numai iubind un obiect, îi descoperi în adevăr toate virtuțile. Sociologismul francez și-a iubit obiectul, dar nu l-a iubit îndeajuns. Sociologismul francez suferă de consecințele simpatiei rezervate cu care a pornit la drum; el a purces de la prejudecata că ideea magicului e neștiințifică, primitivă, perimată — și atît. Sociologismul francez și-a analizat deci obiectul cu un sentiment ușor umbrit de depreciere. Obiectul s-a răzbunat, rămînîndu-i sub unele laturi străin.

Vasăzică, ideea magicului cît timp se menține ca centru autonom, ca punct de perspectivă în gîndirea umană, e în stare să confere experienței multiple sensuri, încît experiența, cu argumentele

ei potrivnice, nu o răzbește și nu o răstoarnă. E clar pentru ce este și trebuie să fie așa și nu altfel. Funcția controlatoare a experienței în raport cu ideea magică nu intră în vigoare decît în măsura în care experiența încetează de a fi interpretată în perspectiva ideii magice. Pentru mentalitatea primitivă, experiența în sine și prin sine nu este o instanță de control, căci obiectul ei poate dobîndi o tîlcuire, oricînd și oriunde, pe linia logicii impuse de ideea magică. Dacă primitivul ar filozofa, el n-ar înțelege niciodată de ce trebuie numaidecît să acorde experienței privilegiul unui filtru al cunoașterii. Poposim lîngă o răscruce unde filozofia, și mai ales gîndirea metafizică, găsește unele afinități cu premise sau cu implicate latente ale gîndirii magice.

Subordonarea experienței față de ideea magicului este cu totul radicală în mentalitatea primitivă. Subordonarea experienței este însă mai puțin accentuată în mentalitatea țăranului sau a omului simplu din Europa, ceea ce nu e decît foarte natural. Căci nici mitologia țăranului european nu se mai desfășoară în forme atît de pline de spontaneitate și atît de vizionare ca mitologia primară de acum cîteva mii de ani. La fel au dispărut de pe continent și unele elemente de străveche organizare socială. Totemismul nu s-a mai păstrat aici decît în rămășițele șterse, în semne de-abia ghicite, în ecouri neînțelese, în interesul acordat animalului, în invențiile imaginației fabuloase. E de așteptat deci ca nici ideea magică să nu mai aibă vigoarea de care ea se bucură în mentalitatea triburilor primitive. Față de o dominanță domolită a ideii magice, trebuie să fi intervenit însă și unele schimbări cît privește funcția experienței în

cadrul cunoașterii. Mentalitatea țăranului român, de exemplu, perseverează încă cu suficientă insistență în perspectiva magică asupra lumii, dar atitudinea lui nu mai este chiar așa de imună față de experiență ca acum cîteva sute de ani. Constatăm așadar o fază de luptă pentru „hegemonia de perspectivă“ între ideea magicului și experiență. Ca un simptom al acestei concurențe, reținem următorul fenomen pe care l-am observat studiind superstițiile. Fenomenul constă într-un fel de măsuri preventive ce se iau în vederea apărării ideii magice, sau mai precis a superstiției, față de posibilitățile de control din partea experienței. Mai pe scurt: se încearcă o imunizare a superstiției față de fapte. Se procedează adică la măsuri, pentru ca un control al superstiției din partea experienței să devină imposibil. Dacă primitivul n-ar renunța deloc la perspectiva magică și la interpretările suplimentare ale experienței, posibile în această perspectivă, n-ar fi nevoie de o imunizare specială a superstiției. De aceea, susținem că apariția acestui tip de superstiții „imunizate“ față de experiență nu poate să fie decît simptomul unui proces de disoluție; punctul de vedere dominant *magic* și-a pierdut virulența. Citim în *Credințe și superstiții* (colecția Gorovei) următoarele:

„Se crede că dacă suferă cineva de vreo boală, apoi este bine să se scoale înainte de răsăritul soarelui, să se îmbrace într-o cămașă curată, să ia o oală nouă, pe care a plătit cît i s-a cerut pe ea, și să meargă la moară, fără să vorbească ceva sau să fie văzut de cineva, și să ia stropii de pe roata morii, cu care să se spele pe întreg trupul, și apoi se vindecă.“

Ideea magică principală în jurul căreia se articulează această superstiție este aceea a însănătoșirii prin spălare cu apă de esență rară de pe roata morii. Prin spălare, apa ia boala în chip magic. Superstiția se încheagă în jurul unui nucleu analogic: spălare=curățire=vindecare. Ne găsim aici în fața unei mentalități magice mai puțin sigure de ea. Ca urmare, se procedează la imunizarea superstiției față de orice control din partea experienței. Într-adevăr, superstiția condiționează cu strictețe succesul magiei de o serie precisă de acte și împrejurări. Dacă s-ar întîmpla ca experiența să arate că operația magică indicată nu are nici un succes, atunci bănuiala nu cade asupra magicului, ci se atribuie evident neîndeplinirii întocmai a condițiilor prescrise. S-a văzut care și cît de complicate sînt aceste condiții. Cît de incertă e, în condiții rurale, îmbrăcarea unei cămăși curate, a unei cămăși care, oricum ar fi, ar putea totdeauna încă să mai păstreze vreo umbră de necurățenie și să zădărnicească finalul scontat al ritualului. Cît de nesigur e apoi dacă cel ce execută demersul a fost sau nu văzut de cineva. Astfel, insuccesul vrăjii permite oricînd să fie atribuit și unei atare împrejurări. Printr-o serie de condiționări dificile, eficiența unor acte magice este scoasă din sfera controlabilității pe cale de experiență, iar superstiția apare imunizată.

Imunizarea superstiției față de experiență se face în mai multe feluri:

a) Prin condiționări greu de controlat (exemplul amintit).

b) Prin amenințarea celui care vrea să verifice o superstiție (exemplu: „Se zice că în seara de Sfînt Vasile boii vorbesc, și-i auzi numai dacă te

culci în iesle; dar e primejdios de moarte. Se zice că unul s-a culcat și-a auzit boii grăind între ei: « Hai, frate, să ne culcăm, că mîine avem să ducem pe stăpînul nostru la groapă »").

c) Prin încorporarea în superstiție a unor elemente mitologice sau metafizice care se sustrag prin ele însele unui control empiric (exemplu: „Cînd vezi curcubeul, să iei două cofe de apă și să te duci în coate pînă acolo unde bea el apă, și acolo ai să găsești o comoară"). Vrînd să verifici o atare superstiție, descoperi că nu ai nicăieri punctul tangențial necesar unui control! În exemplul dat, se vorbește despre locul „de unde bea curcubeul apă", care loc este evident de natură mitologică.

Fenomenul imunizării speciale a superstițiilor e secundar, și se ivește numai cînd nimbul magicului începe a fi știrbit de vagi îndoieli în avantajul experienței.

FINALITATEA SUBIECTIVĂ A IDEII MAGICE

La ce legitimitate poate să aspire gîndirea magică sub unghi subiectiv, adică sub raportul intereselor sufletului uman ca atare ? Întrezărim desigur și o astfel de legitimare, dar pentru a lămuri un asemenea sens e nevoie poate să punem chestiunea într-un cadru cît mai larg. Să pornim de la un fapt psihologic îndeobște remarcat. Spiritul sau sufletul uman are tendința de a-și închipui lumea din afară oarecum după chipul și asemănarea sa. Procedeele acestei asimilări sînt mai multe. Cititorii cunosc desigur procedeul mult dezbătut de diverși reprezentanți ai filozofiei moderne, numit „intropatie" (*Einfühlung*). Cu toate că e vorba de un proces în cea mai mare parte „inconștient", îi zicem totuși „procedeu", fiindcă intropatia intervine insistent și în actele cognitive, și fiindcă ea reprezintă în general un mod al subiectului uman de a-și vedea și de a-și trata obiectul. Analiza acestui proces al intropatiei nu este de dată tocmai recentă, iar studiile sau capitolele închinate problemei sînt fără număr. Nu s-ar putea totuși afirma că problematica intropatiei ar fi un teren cu totul secătuit, încît să nu mai poată aprinde nici un interes. Chiar în rîndurile ce urmează,

vom încerca să aducem o nouă contribuție întru elucidarea chestiunii.

Tendința subiectului uman de „a însufleți" obiectul o privim așadar ca un fapt psihologic în afară de orice discuție. Cuvîntul „a însufleți" circumscrie procesul intropatiei, desigur numai în chipul cel mai general și fără a ține seama la nuanțe. Pentru o analiză însă, tocmai nuanțele proprii diverselor variante ale intropatiei sînt de o mare însemnătate. Există de exemplu o însuflețire pînă la proporții de „personificare" a unui fenomen oarecare (tunetul, socotit ca un huruit al carului ceresc al Sfîntului Ilie), și există o însuflețire mai unilaterală; de exemplu, căderea liniilor unei sălcii pletoase poate să fie resimțită de subiectul uman ca o tristețe. Vîjîitul furtunii — ca o furie. Înălțarea verticalei în arhitectura gotică este resimțită ca un elan spre cer. Și așa mai departe. În ultimele exemple nu avem de-a face cu o personificare a obiectului sau cu o însuflețire făcută cu ajutorul tuturor atributelor unei existențe vii, ci numai cu o însuflețire parțială sau de aspect unilateral, dar nu mai puțin intensă. Subiectului uman îi este deschisă posibilitatea de a-și atribui propriile sale stări obiectului, aceasta fie în întregime, fie parțial. Una din caracteristicile intropatiei este aceea că subiectul resimte aceste stări ca și cum ele ar aparține obiectului. Uneori se întîmplă ca ele să aparțină obiectului și în fapt. Cînd vedem un om cuprins de tristețe, sentimentul acesta nu este numai o stare a noastră obiectivată, ci corespunde unei stări de același sens proprie obiectului. În orice caz, intropatia, cu foarte multele ei variante, este un fapt, iar subiectul uman se supune procesului în chip inconștient, nereflectat, automat și imediat, printr-un fel de corupere covîrșitoare

a lucidității sale. Cele cîteva particularități ale procesului intropatic au fost și pînă acum obiectul celor mai asidue cercetări, căci în filozofia germană aproape o întreagă școală de psihologi și esteticieni și-a propus cu exclusivitate analiza acestui fenomen. Cu toate acestea, cercetările de pînă acum au izbutit să acrediteze doar existența fenomenului. Toată truda s-a învîrtit în jurul unei constatări de psihologie umană. Dar ne putem oare declara pe deplin satisfăcuți de un rezultat care în fond înseamnă o simplă înregistrare ? Concedem că fenomenul e complex și subtil, atît de subtil încît era nevoie în adevăr de un efort deosebit ca să fie descoperit. Dar din momentul în care procesul nu mai este supus bănuielilor, trebuie făcut și un alt pas decisiv. Fiind vorba de un mare proces ce are loc între subiect și obiect, fiind vorba mai ales de un adînc proces, cu începuturile și sfîrșiturile dincolo de marginile conștiinței, mai rămîne să ne întrebăm ce rost, ce semnificație finalistă are el în cele din urmă pentru subiectul uman. Căci în nuditatea cum e prezentat, procesul s-ar crede că are loc, dar nu se vede nici măcar ca printr-un geam aburit pentru ce. Ba mai mult, așa cum ne este înfățișat, procesul pare cam stupid, fiindcă ne pune într-o lume iluzorie sau chiar halucinată. Nu s-a descoperit oare cu aceasta unul din principalele izvoare ale atîtor erori cărora spiritul uman le cade jertfă ? Se prea poate. Totuși, cînd se arată dezavantajele unui proces, nu înțelegem ce am păgubi dacă s-ar căuta o dată și avantajele. Psihologii intropatiei, nu prea știm din ce pricină, au uitat să se întrebe care ar putea să fie semnificația finalistă a intropatiei. Sufletul omenesc, dacă tinde să-și creeze o lume după chipul și asemănarea sa, adică o lume „in-

timă", „familiară", este neapărat numai fiindcă singura trăire într-o asemenea lume îi priește cu adevărat. Răspunsul acesta pare simplissim, dar dacă dăm fiecărui cuvînt vigoarea și conturul ce i se cuvin, înaintăm în chip neprevăzut spre semnificația căutată. Sufletul omenesc „însuflețește" obiectul, fiindcă prin aceasta el își intensifică într-un fel propria sa natură. „Însuflețind" *obiectul*, sufletul *se însuflețește*, adică își sporește substanța, se vitalizează. Fără de actele intropatice, sufletul s-ar sufoca, sau ar fi lipsit de cel mai tonifiant izvor de putere. Procesul intropatiei, datorită căruia sufletul își creează un mediu însuflețit, pentru ca el însuși să dobîndească prin aceasta un spor de viață, este un proces de la subiect la obiect, care proces are însă pentru subiect semnificația unei autoinducții de putere. În orice caz, sufletul are nevoie de *obiectul însuflețit* mai mult chiar decît ochiul are nevoie de lumină și de culori. Și întocmai cum ochiul nostru nu va înceta să trăiască într-o lume de lumină și culori, oricît știința ne-ar demonstrá că lumina și culorile sînt fenomene subiective, nici sufletul nu va conteni niciodată să-și însuflețească obiectul prin intropatii, oricît criticismul i-ar oferi vinurile sale trezite. Fără intropatii, sufletul omenesc ar sucomba. Iată o justificare subiectivă și finalistă a intropatiei, la care teoreticienii fenomenului, oricît de merituoși, au refuzat pînă acum să se gîndească. Pentru înțelegerea procesului intropatic, e oportun să se țină seama și de acest punct de vedere. Intropatia nu este numai un proces care are loc, sau chiar un proces cu aparențe de absurditate, ci un proces care-și are rostul, un tîlc din cele mai profunde în cadrul psihologiei umane. Sufletul, însuflețind obiectul, se însuflețește. Această

descoperire ne rezervă şi o altă surpriză. Căci ne-am amînat, pentru aici şi acum, o a doua întrebare: Este intropatia singurul mijloc prin care sufletul obţine un rezultat atît de îmbucurător? Este intropatia singura cale pe care sufletul o ia în vederea unei autoinducţii de putere? Bănuim şi un al doilea mijloc, o a doua cale, care, fără de a fi „intropatie“ propriu-zisă, este totuşi ceva înrudit. Un mijloc de creare a unui mediu intim, şi în acelaşi timp prielnic şi înteţitor, este pentru suflet şi vederea lumii în perspectivă „magică“. Să ne amintim că magicul ca putere misterioasă, paradoxală cînd o cîntărim prin idei fizicale, se manifestă, după cum am avut prilejul să arătăm, într-un sens *psihoid*, adică potrivit regulilor analogiei, ale contiguităţii şi ale contrastului. Aceste reguli ne sînt cunoscute din viaţa noastră sufletească lăuntrică. O lume cu lucruri încărcate de sarcini magice, şi care se comportă în consecinţă după un fel de legi ale sufletului, ne este deci *sufleteşte* mai „intimă“, mai „familiară“ decît o lume care se manifestă numai pe potriva legilor mecanice, fizicale, matematice. O lume de structură magică trebuie prin urmare să fie prielnică sufletului uman, în sensul unei autoinducţii, în sensul circumscris prin cuvintele: Sufletul, însufleţind obiectul, se însufleţeşte. Ne găsim cu aceasta în faţa unei legitimări subiective a gîndirii magice într-un înţeles finalist. Un argument finalist de această natură e mult mai hotărîtor decît oricare altă justificare subiectivă ce s-a dat pînă astăzi gîndirii magice. Sufletul recurge instinctiv la intropatii şi la gîndirea magică, fiindcă pe aceste căi îşi creează mediul datorită căruia el se înteţeşte ca atare în însăşi puterea şi substanţa sa.

ALTE FUNCȚII

Mirați și noi ca de o neașteptată descoperire, cum ar fi o cloșcă cu pui de aur sub prundul unei ape, dăm într-o colecție de folclor peste un ciudat descîntec, rătăcit printre mărunțișuri de tot felul. Iată descîntecul:

Sfinte soare,
Sfinte Domn mare,
Eu nu rădic vînt de la pămînt,
Ci cerul tău
În capul meu,
Și razele tale
În genele mele.
Sfinte soare,
Sfinte Domn mare,
Și patruzeci și patru de răzișoare,
Patru ține-le ție,
Patru dă-mi-le mie,
Două să mi le pun în sprîncene
Și două în umerii obrajilor,
La toți feciorii să le par
Cireș de munte înflorit,
Cu mărgăritar îngrădit.

Versurile acestui descîntec s-au ivit în cineva, astăzi fără de nume, într-un suflet magic cu-

tremurat care s-a trezit murmurînd vorbe de-ale tuturor și de-ale nimănui, în ritmul cerut de tainele vrăjii. Versurile pot să fie privite și trăite, fie ca descîntec, acordîndu-le funcția originară cu care s-au născut, fie ca poezie, împrumutîndu-le o funcție de-a doua mînă. Evident că versurile pot avea și această de-a doua funcție în gradul cel mai intens, dar funcția nu e conținută decît latent în descîntec, și se actualizează pe deplin numai în suflete de-o sensibilitate și o conștiință estetică oarecum mai rafinată, sau chiar din cale-afară rafinată. Substratul ascuns al acestui descîntec, ca al oricărui alt descîntec, este magia, și rostul său particular pare dobîndirea, prin încîntare și cu ajutorul sfîntului soare, a unor calități înălțate și cuceritoare deopotrivă; fata cu afinități vegetale dorește să-și adauge la făptura ei însușirile solare, pentru ca să pară tuturor feciorilor „cireș de munte înflorit, cu mărgăritar îngrădit". Confuzia magică între fată și soare se desprinde din toată alcătuirea. Descîntecul operează arbitrar cu imponderabile, ca și cum ar fi vorba de substanțe articulate și palpabile. Soarele e undeva unde de obicei este, dar fata se crede în stare să-i ridice cerul de la pămînt în cap și razele în gene. O astfel de apropiere desființează spațiul și creează o intimitate supremă între făptura vie și sfîntul Domn mare. Magia analogiei face acest lucru cu putință: între disc și cap, între raze și gene, s-a rostit corespondență, iar de la corespondență pînă la identitate nu mai este decît un pas, sau chiar mai puțin. Soarele invocat fiind sfînt, trebuie firește solicitat cu cea mai nobilă învăluire de atribute:

Sfinte soare,
Sfinte Domn mare...

Ar putea oare soarele, după stăruința unui astfel de cuvînt, să nu-și cedeze cele „patruzeci și patru de răzișoare" ? Să se remarce aritmetica cu totul magică infiltrată în descîntec: „patruzeci și patru" descompus în „patru și cu patru". Expresiile ermetice ale descîntecului, căci sînt și de-acestea („Eu nu rădic vînt de la pămînt"), vor să spună pesemne că actul la care se procedează nu este o nimica toată, ci un demers grav și de mare accent. Expresiile ascunse, precum și absurdul aritmetic, împrumută celor rostite, cu atîta simplitate, și un suficient aer inaccesibil. Aliajul de cuvinte înțelese și de cuvinte neînțelese e tocmai cel just ca să se închege un descîntec. În plămada unui descîntec intră inevitabil și cîțiva stropi de beznă. Aceasta face de altfel ca descîntecul să nu fie niciodată confundat de simțirea și priceperea țărănească cu un cîntec. În orice caz, nici un țăran n-ar fi sufletește apt de a gusta acest descîntec ca poezie, ci numai ca descîntec sau ca un cuvînt de vrajă. Și totuși, cît de ciudat: descîntecul citat îngăduie să fie ascultat, pătruns, trăit și gustat și ca o poezie de cea mai aleasă esență din partea oricărui intelectual european de o sensibilitate estetică subțire și fără greș. E ciudat, dar așa este. Descîntecul își actualizează funcția poetică latentă pe care anonimul său creator nici n-a intenționat-o de-abia la atingerea cu o mentalitate care se găsește în afară de perspectiva magică propriu-zisă. Cum se face că una și aceeași creație admite un asemenea joc de perspective deopotrivă de serioase? Fără îndoială că aceasta este una din întrebările cele mai grele ce se pun esteticii. Triburile negre au creat din perspectiva lor magică tulburătoare descîntece, copleșitoare prin fantasticele lor măști

rituale, precum și o cotropitoare muzică de-un ritm insistent și monoton, toate înzestrate mai mult cu darul de a vrăji decît de a însenina sau de a mișca. Desigur că descîntecul, masca, dansul și muzica sînt trăite de negri în alt mod decît de europenii hiperrafinați care se extaziază în fața acestor produse în chip pur estetic. Cuprind produsele magiei și unele prețioase elemente de artă ca urmări neintenționate, ca efecte secundare cărora țăranul sau primitivul nici nu le prind de veste? Sau poate că însăși poezia și arta, cel puțin în unele cazuri, nu sînt decît răsunetul conștient al unei simțiri magice refulate? Cînd înclini spre soluții radicale, te poți decide după plac fie pentru un răspuns, fie pentru celălalt. Dar alternativa poate că nici nu se pune în termeni așa de categorici. S-ar părea mai curînd că produsele magiei conțin, într-un aliaj fericit și nu înadins căutat, și unele valori poetice, pe care le surprind numai conștiințele pregătite pentru așa ceva, datorită unei sensibilități aparte. Și s-ar părea, de asemenea, că efecte poetice din cele mai sigure și mai irezistibile se obțin prin mijloace care sînt de natură magică. Magicianul recurge involuntar la mijloace poetice, poetul recurge involuntar la mijloace magice.

O altă funcție ce mai revine ideii magice este cea religioasă. După o părere suficient intrată în circulație, sentimentul religios, indiferent de obiectul spre care este îndreptat, nu se poate concepe fără de sentimentul „sacrului". Este dată posibilitatea de a imagina o religie fără Dumnezeu, dar nu o religie fără de o vatră a sacrului. Așa bunăoară budismul, cel puțin cel doctrinar dacă nu cel popular, a fost recomandat ca o religie fără Dum-

nezeu, totuși nu lipsită de un loc sacru: Nirvana. Nirvana, neființa sfințită, indiferent de semnificația ce i se dă, fie ca stare de atins în viață, fie ca stare după moarte, este susceptibilă de a fi obiect religios datorită unui nimb sacru cu care este înzestrată. În cursul istoriei, au înflorit fel și fel de religii — evident în preajma zeilor cel mai adesea, repudiind divinitatea cîteodată, dar niciodată fără de un „ce“ *sacru*. În ordine ar fi să cercetăm acum în ce măsură conceptul sacrului are puncte de incidență cu ideea magicului. Deocamdată ne mulțumim cu o simplă și foarte sumară indicație. De fapt, sacrul este la început un atribut al substanței sau puterii magice, sau un atribut al lucrurilor sau ființelor purtătoare de sarcini magice. Din atribut al magicului, sacrul a devenit apoi un bun de transfer, atribuit și altor existențe, reale sau imaginare, sau chiar unor entități abstracte. Acest transfer e un fenomen cultural foarte frecvent. Indicele sacrului am înclina să-l vedem așadar ca un derivat diluat, eterat, sublimat al unei calități acordate inițial numai magicului, putere temută și căutată, invocată sau pusă sub interdicție, ocolită sau admirată mai presus de orice. Funcția poetică a ideii magice și funcția religioasă le-am atins numai aluziv. Atît una cît și cealaltă ar merita studii aparte și pe măsura materialului imens ce le ilustrează.

POLIVALENȚA IDEII MAGICULUI

Ideea magicului este neîndoios cea mai polivalentă idee a spiritului uman. Singularitatea ei cît privește multiplicarea funcțională rezultă, suficient probată, din toate expunerile de mai înainte. Zadarnic am supune ideea magicului unei critici sub unul din aspectele ei, căci ea, prin alte aspecte, are diverse drumuri deschise, spre a putea face apel împotriva judecății, invocînd cele mai felurite justificări.

Ținînd seama de coordonatele spiritului creator, am definit ideea magicului ca o „semirevelare stereotipă" a misterelor cosmice. Sub raport structural, ideea magicului, mai mult trăită decît gîndită, își are paradoxiile ei iraționale. Pe de altă parte, prin lipsa de plasticitate, prin lipsa de figură, ideea magicului își are avantajele și dezavantajele ei, precum s-a evidențiat pe larg în studiul de față. Ideea magicului trebuie privită în orice caz în sine și pentru sine, ca un produs singular și cu totul *sui-generis* al minții umane. În raport cu istoria spiritului omenesc, gîndirea magică are un prestigiu de vechime arhaică, dar primordialitatea ei nu înseamnă deloc inactualitate și perimare. Oricum, ideea magicului abundă în

virtuți pentru care trebuie prețuită, critic firește, dar cu generozitate.

Gîndirea magică operează cu ideea unor substanțe sau puteri cu totul aparte. Natura acestor substanțe sau puteri admite o caracterizare sub felurite raporturi: datorită particularității sale de a fi „sarcină" asupra unui *purtător*, substanța sau puterea magică este de esență cvasifizicală, iar comportarea ei firească pare supusă unor reguli care îi conferă calități psihoide. Aceste aspecte au fost suficient relevate în expunerile noastre.

Funcțiile fundamentale ale ideii magicului puse în lumină în prezenta lucrare sînt următoarele:

1. Funcția ontologică: ideea magicului fiind plasată la un punct de intersecție între mister și revelare satisface încă în mare măsură însuși epitetul de mister al omului. Cu alte cuvinte, ideea magicului joacă, printre altele, și rolul unui fixativ al existenței omului în orizontul misterului.

2. Funcția cognitivă: în cadrul cunoașterii, ideea magicului ține adesea loc în chip rezumativ de *multiple* și *varii necunoscute*. Această posibilitate îngăduie ideii magicului să intervină cu surprinzătoare ingeniozitate în „golurile" cele mai derutante ale cunoașterii.

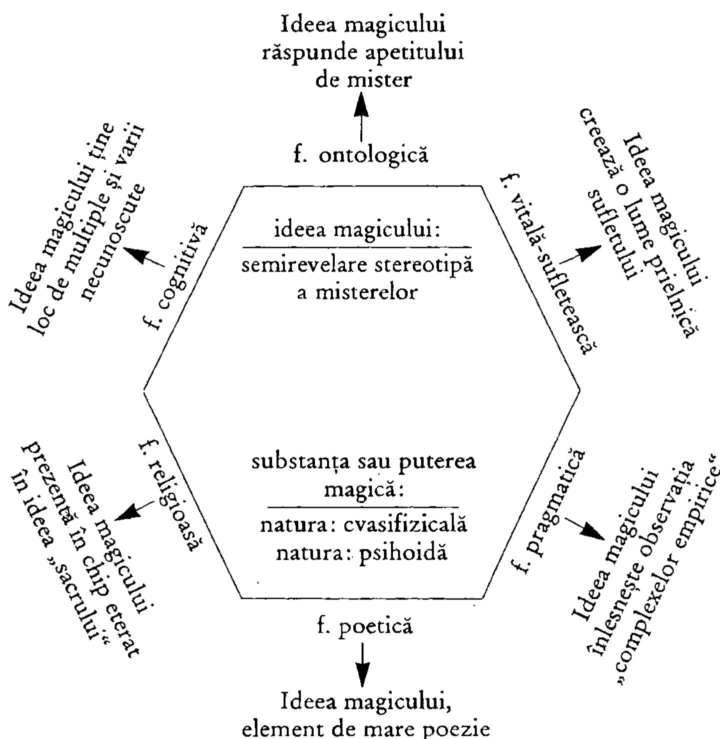
3. Funcția pragmatică: ideea magicului servește minunat la orientarea în lumea dată, adică în peisajul geografic și calendaristic, în lumea experienței naive. Aici, în această lume dată, ideea magicului face posibilă observarea „complexelor empirice", ceea ce dă ca rezultat cunoașterea unor foarte utile reguli în ceea ce privește chiar fenomenele cele mai complicate și mai masiv condiționate ale naturii.

4. Funcţia vitală-sufletească: prin gîndirea magică, la fel ca şi prin „intropatii", se creează o lume *prielnică* sufletului uman ca atare.

5. Funcţia poetică: magicul este unul din elementele la care recurge, cu insistenţă şi cu excepţionale posibilităţi de valorificare, poezia mare a tuturor timpurilor.

6. Funcţia religioasă: ideea magicului se găseşte eterată în ideea „sacrului", fără de care anevoie se poate concepe viaţa religioasă de oricînd şi de oriunde.

Un hexagon, cu indicaţiile necesare, ilustrează grafic cele spuse:



Ne-am făcut obiceiul să împletim orice subiect mai important, în cele din urmă, și într-o țesătură de tîlcuri metafizice. Credincioși obiceiului, ne îngăduim și de astă dată cîteva gînduri de ultimă încadrare. Unul dintre cei mai de seamă gînditori care s-au ocupat în perspectivă metafizică de semnificația mitologiei și, inclusiv, a gîndirii magice socotea aceste manifestări ale spiritului ca un fel de „revelare divină“, ca o invazie a divinității în conștiința umană, ca un proces teogonic ce ar avea loc în om. Am arătat în alte studii că un astfel de proces e o închipuire, deoarece dacă există din eternitate vreo inițiativă divină față de eventuala creatură numită „om“, acea inițiativă constă tocmai în măsuri *restrictive și limitative* pentru ca ființa umană să nu poată avea niciodată o viziune *absolută*. Cunoașterea îngăduită omului pare să fie mai curînd „cenzurată“, dintr-o inițiativă transcendentă, iar revelările pe care omul singur e chemat să și le facă par să fie mai curînd „înfrînate“, chiar în chip structural, din aceeași inițiativă transcendentă. Cu alte cuvinte, omul poartă toate stigmatele unei izolări preventive în raporturile sale cu absolutul. Fără de o atare izolare, datorită unor speciale măsuri preventive, omul ar deveni un incalculabil focar de primejdii pentru rînduielile lumii și pentru tot ce este. În general, avem impresia că orice creatură trebuie să fie înadins fixată în relativitate din partea Marelui Anonim, fiindcă orice creatură sub specia „posibilității“ conține în sine Totul, și, dacă n-ar fi radical și înadins supusă limitării, ea s-ar sustrage controlului Marelui Anonim sau ar tinde chiar să se substituie acestuia. În perspectiva aceasta, toate „miturile“ trebuie socotite ca încercări *umane* de a revela misterul,

şi anume ca încercări transcendent *înfrînate* (prin categoriile stilistice). Cît priveşte „ideea magicului", trebuie adăugat că aceasta, fiind doar o „semirevelare stereotipă" a misterelor, nu îndură înfrînarea cu aceeaşi rigoare ca plăsmuirile mitice. Ideea magicului include şi conştiinţa misterului. În măsura în care implică conştiinţa misterului, ideea magicului trebuie să fie necenzurată. Ideea magicului participă întrucîtva la obiectivitatea pe care între toate ideile spiritului uman o posedă numai ideea de „mister".

Ideea magicului, manifestîndu-se atît de polivalent, nu e de mirat că s-a constituit în element aşa de important al vieţii spirituale. Oricîtă critică i s-ar aduce, e aproape sigur că ideea magicului nu va putea să fie niciodată izgonită din conştiinţa umană, iar dacă ar fi izgonită de aici, e sigur că ideea magicului va continua să palpite în subconştientul uman, înrîurind de acolo orientarea în cosmos şi cele mai alese simţăminte ale noastre.

II
RELIGIE ȘI SPIRIT

lui Marin Ciortea

INTRODUCERE

Obiectul examenului nostru filozofic este de astă dată religia. Călăuziți de unele gînduri ce le-am expus în alte lucrări, ne propunem să arătăm cum se constituie valorile religioase ale spiritului uman. Problematica asupra căreia interesul nostru se apleacă e delimitată de fenomenul religios; totuși, în paginile de față vom aborda numai cîteva din problemele pe care acest fenomen le ridică. Chestiunile de care am hotărît să ne apropiem le-am căutat printre acele de-o însemnătate crucială. Soluțiile ce le sugerăm, și care ne-au fost dictate în perspectiva unei filozofii suficient închegată prin lucrările noastre anterioare, depășesc binișor problemele de care ne ocupăm. Cu oarecare bunăvoință și perspicacitate, orice cititor își va da seama că atîtea și atîtea probleme anexe pe care noi le ocolim își găsesc de fapt un deznodămînt în aceeași perspectivă. Cert, despre religie se poate scrie adoptîndu-se varii puncte de vedere. Din parte-ne, anunțăm planul de a expune în cîteva linii mari o filozofie a religiei, adică principial de a considera fenomenul religios după metode și sub unghiuri proprii filozofiei. E necesar să subliniem aceasta chiar de la început, ca să pre-

întîmpinăm orice neînţelegere şi dispute inutile. În adevăr, fenomenul religios permite să fie privit şi sub alte unghiuri, şi tratat şi după alte metode decît cele filozofice. O asemenea perspectivă ar fi bunăoară cea empiric-ştiinţifică. Nu e întîia oară cînd ne spunem părerea despre empirismul ştiinţific. El este interesant şi fertil, întrucît conduce la recoltarea materialului, dar în aceeaşi măsură lipsit de aptitudini pentru viziuni de ansamblu. O viziune de ansamblu presupune oricum daruri constructive pe care empirismul ştiinţific le detestă dintr-o amărăciune neputincioasă sau dintr-o foarte condamnabilă prejudecată. O altă perspectivă cu metode adiacente ce se oferă studiului vieţii religioase este cea teologică. Dacă perspectiva empiric-ştiinţifică cu metodele ei ar mai putea încă să fie anexată şi înghiţită de perspectiva mai îndrăzneaţă a filozofiei, se cuvine să notăm că felul de a vedea „teologic" se deosebeşte de cel filozofic uneori pînă la făţişă adversitate. Să punem în relief deosebirea dintre cele două perspective. Cele două puncte de vedere se socotesc de obicei ele însele în gravă concurenţă tocmai cînd este vorba de fenomenul religios. Teologul porneşte totdeauna de la teza că o anumită religie, şi numai aceasta, este singura şi adevărata religie cîtă vreme celelalte religii ar fi numai forme inferioare; sau, în cazul cînd se admite că mai există şi alte religii de clasă superioară, acestea sînt doar tolerate, în măsura în care ele repetă sau prefigurează conţinutul religiei adoptate din partea teologului. Într-o atare perspectivă teologică va vorbi, cu deopotrivă suficienţă, teologul islam despre religia mozaică sau creştină, talmudistul despre creştinism, sau teologul creştin despre budism sau despre religia lui Zarathustra. Poziţia teologică faţă de fenomenul

religios apare totdeauna alterată de credința că o anumită religie este privilegiată, aceasta datorită unei pretinse origini „neumane" sau grație unei particulare „revelații" de natură *divină*. Fără de nici un gest ostentativ, noi am optat pentru perspectiva filozofică. O filozofie a religiei are latitudinea de a se orienta după orice metode ce s-au încetățenit în cursul timpului în gîndirea filozofică; ea exclude însă o singură cale: aceea de a mîneca de la un foarte amplu corp de teze, de la un corp constituit și inalterabil căruia printr-o ciudată exaltare i se atribuie o autoritate indiscutabilă și de natură celestă. Divergența de unghiuri și de procedee nu împiedică totuși pe filozofi și pe teologi să ajungă uneori la aceleași rezultate. Disputa e în primul rînd de metodă și de puncte de reper, dar tocmai de aceea coincidențele ni se par simple episoade. N-am vrea să susținem că filozofia purcede la drum fără de nici o premisă în prealabil alcătuită. La o asemenea totală sterilizare a spiritului tinde, din fericire fără de a izbuti, numai empirismul scientist. Spre deosebire de empirismul scientist, refractar oricărei depășiri a „datului", filozofia și teologia au particularitatea comună că, în considerarea obiectului, procedează de la premise constructive acceptate, fie cu o crezare fără rezerve, fie cu o crezare pînă la probă contrarie. Aici, în acest punct, surprindem și deosebirea cea mai categorică dintre teologie și filozofie. Cîtă vreme teologia pleacă de la un corp întreg foarte amplu, de la un volum maxim de teze constituite, filozofia manifestă mai curînd o înclinare de a porni de la un minim încă tocmai eficace de astfel de teze. Deosebirea aceasta măsoară doza de scepticism inerentă oricărei filozofii.

Pentru a ne familiariza cît mai mult cu fenomenul religios, am ales din istoria religiilor cîteva apariții excepționale, pe care încercăm să le caracterizăm fără de a pierde nici un moment din vedere obiectivul principal al lucrării care rămîne strict filozofic și general. Nu mai e neapărat necesar să atragem luarea-aminte că și în capitolele închinate caracterizării ca atare a fenomenelor religioase, desprinse cu un scop precis din istoria religiilor, am găsit aproape la fiecare pas un prilej și un pretext de a nota o seamă de considerații care țin de domeniul filozofiei religiei.

O lămurire cît privește titlul studiului *Religie și spirit*. Studiul nostru cercetează „religia" în cadrul „spiritului uman", iar prin „spirit" înțelegem spiritul uman creator de cultură. Teoria acestui spirit am făcut-o într-o serie de lucrări prin care situăm Omul în univers. Omul ne apare ca o ființă aparte, trăind în orizontul său particular ca o ființă destinată prin însăși structura sa unei magnifice chemări și unui tragic refuz, unei chemări și unui refuz în același timp, ambele datorită uneia și aceleiași întocmiri și rînduieli metafizice din care nu este nici o ieșire.

Sub raport filozofic scopul nostru este:

1. Să arătăm varietatea fenomenului religios, mai ales sub raportul unor aspecte foarte puțin sesizate pînă acum.

2. Să ajungem încetul cu încetul la o definiție a religiei mai cuprinzătoare și mai adecvată obiectului ei.

3. Să punem în lumină importanța fundamentală a factorilor „stilistici" pentru constituirea *valorilor religioase*.

4. Să dovedim că și fenomenul misticii, în aparență atît de straniu și de excepțional, se in-

tegrează în ordine umană ca și alte fenomene ale spiritului creator.

Natural că în cursul expunerilor noastre vom mai atinge și o mulțime de alte chestiuni care au puncte de incidență cu cele cîteva probleme amintite.

DE LA INDRA LA NIRVANA

Viața spirituală a Indiei, cu toate ramificațiile ei, a crescut în devălmășie ca o floare de junglă cu copaci sufocați de liane, cu flori uriașe ale căror tulpini anevoie se mai recunosc în vegetația fără nume și fără limite. Gîndirea indică a păstrat în tot cursul desfășurării sale milenare o mai vădită legătură cu trăirea religioasă decît gîndirea grecească de pildă, sau decît gîndirea europeană din ultimele secole. Dacă punem în cumpănă dezvoltarea filozofiei grecești de la Thales la Plotin sau Proclos, sau a gîndirii europene de la Descartes pînă astăzi, și creșterea uniformă și amestecată a gîndirii indice, această situație se lămurește de la sine, chiar fără de o prea stăruitoare cercetare comparativă. Gîndirea grecească se distinge printr-o foarte accentuată autonomie, chiar și atunci cînd e pătrunsă încă de elemente mitologice sau de motive mistice. Se știe că presocraticii cultivă reminiscențele unei puternice imaginații mitice sau întunecimile orfice ale unei religiozități ce se vrea tot mai purificată. Gîndirea grecească își păstrează autonomia chiar și atunci cînd se revarsă în cele din urmă în trăiri religioase, evident căutate și dorite, ca la Plotin sau Proclos. Acelasi e cazul si în istoria

spiritului european, în care putem distinge faze precise de totală independență a gîndirii. E adevărat că gîndirea europeană ne mai arată și un alt aspect, ea fiind prefațată de o foarte lungă perioadă de cugetare aservită, precum se știe, cu totul teologiei, de o perioadă în care filozofia se găsea într-un fel de robie cerească, neavînd alte drepturi decît de a contribui cu activitatea ei, de altfel foarte vie și ageră, la consolidarea unui corp de teze pe deplin statornicite de natură teologică. În istoria spiritului indic, gîndirea nu cunoaște nici desăvîrșita autonomie, dar nici aservirea pînă la completă umilire. Gîndirea indică trăiește necurmat într-un fel de simbioză cu religia, fructificîndu-se fără încetare pe temeiul unei neștirbite reciprocități. De aici, din această simbioză, decurge acea pronunțată unitate de echilibru a preocupărilor spirituale în India, care se separă așa de net de dramatismul interior al preocupărilor spirituale europene. Simbioza în care gîndirea și trăirea religioasă se complac în India înlătură din capul locului ivirea acelor conflicte lăuntrice ireconciliabile proprii spiritului apusean. De notat pe de altă parte că simbioza la care ne referim nu duce în India nici la acea delimitare armonică a diferitelor interese spirituale, așa de mult lăudată ca virtute a geniului elenic. Evident, viața spirituală a Indiei are o înfățișare mai nebuloasă decît a grecilor, căci interesele ei se întrepătrund osmotic. Se înțelege de la sine că, circumscriind astfel viața spirituală indică, grecească și apuseană, nu facem decît să schițăm în chip preliminar o situație fără de a mărturisi cu aceasta vreo preferință. Un cercetător al culturilor e constrîns la atitudini simpatetice maleabile și să adere cu o supremă suplețe la toate

formele spirituale. Un cercetător al culturilor e silit, printr-un grav angajament spiritual, să-și treacă oarecum sub tăcere preferințele particulare cît privește feluritele forme ale geniului uman. Viața religioasă apare așadar în India ca fiind stăruitor și necurmat fecundată de gîndirea filozofică. În India, viața religioasă nu manifestă aceeași nestăpînită și ușor iritabilă frică de erezie ca viața religioasă oficializată din Europa. E adevărat însă că în India, ca nicăieri în altă parte, gîndirea filozofică se menține prin propria ei gravitate pe cîteva linii de mare continuitate. Această continuitate de fluviu, cu ape vajnice dar calme, nu se datorează unei interdicții voite sau chiar organizate pe temei de sancțiuni a oricărei abateri de la ideile consacrate; continuitatea se datorează unei integrări firești a gînditorilor în curente de cugetare cu albii secular crescute încetul cu încetul. Vom mai însemna de asemenea că gînditorii indici nu sînt stăpîniți de un așa de violent orgoliu al „originalității“ ca gînditorii individualiști ai Europei. Chiar și atunci cînd gînditorii Indiei sînt originali, se întîmplă ca ei să nu aibă prea mult conștiința originalității, fiindcă în cele din urmă ei se vor simpli comentatori ai unui patrimoniu de idei moștenit și care urmează doar să fie lămurit și înfăptuit prin existența umană. Simbioza dintre viața religioasă și gîndirea filozofică apare în India ca un fenomen promovat de două capitale împrejurări. Omul religios n-are frică de erezie, iar gînditorul filozofic nu e deloc atins de patima singularității. Această potrivire a creat un climat optim pentru dezvoltarea spiritualității indice. Cu totul altfel se prezintă lucrurile în Europa; aici filozofia și religia au foarte multe șanse de dezvoltare diver-

gentă. În Evul Mediu, și de atunci pînă astăzi, biserica, cea apuseană îndeosebi, presimțind pesemne individualismul foarte acut al filozofilor, interzice acestora de a fi altceva decît servitori ai teologiei. Natural că atunci cînd Europa a devenit liberală, individualismul filozofilor s-a declarat cu toată puterea. Fiecare filozof avea să gîndească încă o dată de la capăt totul. Cu aceasta, religia și filozofia ajung în situația sau de a se ocoli, sau de a se combate.

Una dintre cele mai vechi forme de religiozitate ce ne sînt cunoscute este aceea a omului rigvedic. *Rig-Veda* este după cum se știe o colecție de imnuri sau de cîntece cu un cuprins mitologic-religios — cel mai vechi document cu privire la viața spirituală a inzilor. Vîrsta cîntecelor e de cel puțin trei mii de ani. Aceste texte imnice erau socotite drept sacre, iar cuvintele trebuiau să fie rostite de preoți ca să dobîndească toată puterea magică necesară pentru a îndupleca voința zeilor. Puterea magică a cuvîntului sacru rostit de preot joacă un deosebit rol în *Vede*, unde este cunoscută sub denumirea de „brahman". Curios e, și vrednic de reținut, că inzii vedici credeau într-o putere magică ereditară, sau într-o facultate brahmanică ce s-ar moșteni din tată în fiu ca o aptitudine misterioasă de filiație proprie numai anumitor familii. Vom vedea că ideea de „brahman" sau de putere magică atribuită rugăciunii alcătuiește începutul unei ideații speculative de mare interes. Să amintim că în epoca rigvedică, ca și mai tîrziu, inzii credeau într-o mulțime de divinități. De panteonul rigvedic țineau divinități ca Agni, zeul focului, sau Indra, zeul care a dezrobit vacile de sub stăpînirea unor demoni pentru a le dărui

inzilor, şi mulţi alţi zei pentru care s-ar găsi destul de lesne paralele izbitoare şi în atîtea alte mitologii. Nu ne vom opri asupra lor. Atenţia ne este reţinută deocamdată nu atît de zeităţile principale, cît de o zeitate secundară dar foarte ciudată şi deosebit de simptomatică pentru religiozitatea indică. Zeitatea poartă numele de „Brahmanaspati". Indra, regele zeilor, are pe lîngă el un ajutor preoţesc de rang divin, o zeitate-preot care este tocmai Brahmanaspati. Acest Brahmanaspati este în lumea zeilor, şi deci în toată lumea, supremul administrator al puterii magice, adică un prototip divin al preotului. Poate că nu greşim prea mult afirmînd că Brahmanaspati reprezintă puterea magică personificată şi divinizată ca atare. Figura lui Brahmanaspati este singulară. Nu ştim în orice caz să existe în panteonul vreunei alte seminţii umane o divinitate separată personificînd puterea magică ce se atribuie preotului. Întîlnim desigur la toate neamurile şi seminţiile pămîntului ideea „magicului", dar magicul este totdeauna conceput ca o putere impersonală ocultă, fiind atribuită celor mai felurite fiinţe: divine, demonice sau chiar muritorilor de rînd, de exemplu vrăjitorilor, cîteodată chiar lucrurilor neînsufleţite sau anumitor locuri din peisaj şi anumitor momente particulare din curgerea timpului calendaristic. Pentru omul rigvedic, stăpînul puterii magice este în primul rînd preotul. Plin de semnificaţie cît priveşte proeminenţa ierarhică pe care preotul o cucerise în viaţa rigvedică este faptul că puterea magică brahmanică a fost în chip special divinizată în persoana zeului Brahmanaspati şi introdusă ca atare în panteon. Cu alte cuvinte, magia rituală pusă în exerciţiu de preot nu face

numai legătura ocultă între oameni și ființele mitologice; magia rituală dobîndește o demnitate superioară, întrucît apare ea însăși personificată într-o divinitate prin excelență preoțească. Preoți nu există numai pe pămînt; un prototip al lor există și în lumea zeilor, căci zeii înșiși au nevoie de puterea preoțească. Într-o împrejurare plină de dificultăți, chiar Indra, regele zeilor, face apel la Brahmanaspati, care-i vine într-ajutor cu puterea sa magică. Rezultă de aici că peste puterea magică în plenitudinea ei nu este stăpîn nici regele zeilor, administratorul nediscutat al acestei puteri fiind numai Brahmanaspati. Cazul acestui zeu preoțesc ni se pare foarte concludent pentru modul religiozității indice din perioada rigvedică. Fapt e că pentru mentalitatea rigvedică există o strînsă solidaritate între puterea magică și rugăciune, act ritual și preot, și că puterea magică era, mai mult decît aiurea, socotită ca un privilegiu al preotului care-și avea prelungirile și proiecțiile sale mitologice. Situația ce revine preotului față de ceilalți oameni este copleșitoare. Dar puterea magică a preotului nu este de desconsiderat nici în raport cu puterile divine. În religiozitatea omului rigvedic, distingem ca o componentă conștiința foarte trează că preotul ar fi stăpînul unei impetuoase puteri magice căreia nu-i rezistă nici zeii. De unde urmează că religiozitatea rigvedică nu este o religiozitate de totală umilință în raport cu zeii, căci omul se crede în stare să înduplece rezistențele divine prin puterea brahmanică pe care el o atribuie preotului. Oricare ar fi distanța ce o simte între sine și zei, omul nu este deloc lipsit de mîndrie față de ființele supreme. Puterea magică asupra căreia preotul dispune după bunul său plac

nu este aşadar o calitate neglijabilă în relaţiile dintre zei şi oameni. Preotul cunoaşte formula magică, rostirea corectă care face minuni, şi posedă şi o specială corespondenţă cu puterea magică în virtutea unui dar moştenit ca aptitudine biologică. Unii teoreticieni de considerabil prestigiu au definit sentimentul religios ca un sentiment de dependenţă totală a omului în raport cu divinitatea. Cert lucru, aceşti teoreticieni s-ar fi simţit constrînşi să-şi revizuiască sau în orice caz să-şi domolească definiţia, dacă ar fi studiat cu atenţia cuvenită religiozitatea rigvedică. E foarte probabil că prestigiul enorm de care se bucura preotul, mînuitorul cuvîntului şi al puterii magice printre inzii rigvedici, a dus destul de repede la rezultatul mitologic pe care l-am semnalat în rîndurile de mai sus, adică la divinizarea puterii preoţeşti în persoana zeului Brahmanaspati. Etapa aceasta a religiozităţii indice e importantă — totuşi e numai o etapă. Pentru a înţelege întrucîtva desfăşurarea ulterioară a religiozităţii indice, trebuie să presupunem că a intervenit un fenomen speculativ care depăşeşte simpla creaţie mitologică. Oamenii trebuie să se fi întrebat: Dacă preotul se bucură printre muritori de o situaţie cu totul privilegiată datorită puterii sale magice-rituale, de ce oare Brahmanaspati, preotul-zeu, să nu ajungă şi el încetul cu încetul să se bucure de o situaţie privilegiată printre zei? Cariera zeului Brahmanaspati în istoria mitologiei indice nu se mai cunoaşte în toate amănuntele. Desfăşurarea mitologiei ni se pare tocmai în acest moment întreruptă de o intervenţie speculativă. Numai dacă presupunem o intervenţie speculativă de natura întrebării formulate adineaori, vom putea face o legătură între

faza pur mitologică a religiozității indice și faza ce a urmat. O atare intervenție speculativă ar putea să lămurească cum s-a făcut trecerea religiozității indice de la epoca rigvedică la epoca nouă pe care indologii o delimitează convențional prin textele „brahmana". În perioada „brahmana", mai tînără cu atîtea secole decît imnurile *Rig-Vedei*, preotul își consolidează cu o crescîndă îndîrjire și exclusivitate primatul social, și ridică în cele din urmă pretenții de a fi respectat ca „om-zeu". În timp ce preoția devine o funcție divină, mitologia și metafizica cuprinse în textele „brahmana" continuă pe cele rigvedice, deplasează cîteva accente, scornește cîteva noi figuri mitice, dar și primește în multe privințe semnificațiile. Cuvîntul „brahman", care pe vremuri însemnase putere magică, puterea rugăciunii și jertfei, designează acum însuși principiul divin din care derivă lumea cu toate făpturile. Procesul prin care a trecut ideea de brahman a fost lung și complicat, și ne este în cea mai mare parte necunoscut. Simptome cît privește importanța crescîndă a ideii de brahman întîlnim adesea în cursul acestui proces. Iată unele aspecte simptomatice care pun în relief unele peripeții ale ideii de brahman. Un fapt curios și adesea remarcat este că în epoca rigvedică nu numai omul săvîrșește acte rituale de jertfă magică în momentul cînd vrea să obțină ceva — același lucru îl fac și zeii. Cuvîntul magic, actul ritual, jertfa, sînt considerate cu alte cuvinte ca mijloace de mare efect la care recurg chiar și zeii, mai vîrtos în ajunul unor mari întreprinderi sau fapte. În alte mitologii, zeii nu sînt niciodată puși în situația de a face jertfe pentru a obține împlinirea vreunei dorințe. Ne găsim aici, fără îndoială, în

fața unei trăsături deosebit de caracteristice a mentalității indice: ea este așa de pătrunsă de însemnătatea și de eficiența fără greș a cuvîntului magic, încît pune și zeii în condiția de a face uz de această tehnică. Unele texte „brahmana" țin să ne informeze că marele zeu Prajapati, intenționînd să creeze lumea, procedează preliminar la aducerea unor jertfe pentru reușita deplină a întreprinderii. Dar amănunte care confirmă crescînda importanță a ideii de „brahman" s-ar putea cita după plac. Amintim în aceeași ordine de idei și următorul detaliu. După o seamă de texte „brahmana", zeii fiind ei înșiși niște creaturi, nu sînt din eternitate, și astfel ei nu sînt dotați nici cu facultatea nemuririi. Zeii își dobîndesc nemurirea exclusiv prin anume acte rituale cărora li se supun prin jertfe, deci pe cale magică. Puterea rugăciunii, a jertfei, depășește puterea zeilor; magia înseamnă un spor, un adaos chiar pentru puterea zeilor. Toate aceste exemple și cîte mai sînt indică de fapt tot atîtea momente prin care s-a pregătit prefacerea puterii magice (brahman) în principiu divin suprem. Constatăm așadar de la imnurile rigvedice pînă la textele brahmana o necurmată avansare în grad metafizic a *puterii magice*, pentru ca la un moment dat aceasta să se bucure de fapt de o poziție centrală. Anevoie se va găsi în altă cultură o atît de gravă metamorfoză a ideii magicului în legătură, firește, cu stăruitoare preocupări mitologice, metafizice și religioase. Între epoca rigvedică și epoca textelor brahmana se afirmă o religiozitate în care sentimentul magicului apare foarte înălțat în chip mitologic, și nu mai puțin alambicat și adîncit în chip metafizic. Se ilustrează prin aceasta în chip clasic prin ce prefaceri trebuie să treacă ideea ma-

gicului spre a deveni o componentă serioasă a trăirii religioase. Un cunoscut teoretician al vieții religioase a pledat cu argumente foarte seducătoare, sînt mai bine de două decenii de atunci, în favoarea tezei că nucleul vieții religioase ar fi totdeauna și pretutindeni sentimentul irațional al *sacrului*. În filozofia religiei propusă de acest teoretician, sacrul se confundă însă prea mult cu magicul. Din parte-ne, vom arăta că elementul magic nu intră în nici o religie *tale quale* cu semnificația sa originară. În orice religie, elementul magic apare valorificat numai după ce a suferit o sublimare și o împletire cu alte elemente de natură mitică și metafizică. Fără de o asemenea valorificare și complexiune, sentimentul magicului (al sacrului) nu va da prin sine însuși niciodată un fenomen cu adevărat religios. Dar despre aceasta vom vorbi mai tîrziu, într-un capitol separat.

Făcînd o comparație între viața religioasă europeană și începuturile religioase probate prin documente ale spiritului indic, sîntem nevoiți să luăm act de foarte profunde diferențe. Iată pentru ce, dorind să aproximăm fenomenul religios, nu ni se pare deloc potrivit să pornim de la stările constituite în sufletul nostru de cetățeni ai acestui continent, căci prea am fi expuși să vedem totul într-o alterare dictată de biata noastră subiectivitate. Se impune, dimpotrivă, necesitatea de a cerceta cum se constituie fenomenul religios în regiuni umane cît mai felurite. Religia ni se va revela poate drept cel mai complex fenomen spiritual în care intră fel și fel de componenți: mitologici, magici, metafizici, etici. Singură această împletire de varii factori ar fi suficientă să nuanțeze fenomenul religios de fiecare dată în alt sens. Unde mai punem că în afară de varietatea motivelor și a substan-

ţelor care se amestecă totdeauna în fenomenul religios, mai există şi alţi factori care determină variaţii mai imponderabile, dar tot atît de reale. Să nu uităm că fenomenul religios, ca orice manifestare creatoare a spiritului uman, prezintă şi particulare aspecte de *stil*. Una din sarcinile de căpetenie ce o luăm asupra noastră este tocmai aceea de a pune în lumină structura *inevitabil stilistică* a fenomenului religios. Sub acest raport, religiozitatea indică oferă strălucite prilejuri de analiză.

În toată desfăşurarea gîndirii religioase, mitologice şi metafizice a inzilor, se remarcă o tendinţă de a depăşi diversitatea faptelor şi de a ancora într-o unitate ascunsă de natură metafizică. Această tendinţă a fost remarcată de cercetătorii europeni dar şi de inzi, şi încă din timpuri străvechi, cînd ei se găseau în plină desfăşurare a puterilor lor spirituale. Adevărul metafizic avea pentru mentalitatea indică o semnificaţie de unitate difuză ce întrecea orice formă particulară. Că adevărul metafizic era căutat pe linia unei omogenităţi difuze nu se datorează însă deloc unei pretinse intuiţii umane în corespondenţă miraculoasă cu ascunzişurile realităţii, precum credeau înşişi gînditorii indici, ci în primul rînd unor tendinţe de stil sau unor structuri inconştiente ale spiritului lor. Direcţia în care se caută aşa-zisele „adevăruri metafizice“ este dictată de înclinările abisale ale spiritului uman. O asemenea tendinţă stilistică s-a manifestat chiar de la început în spiritualitatea indică, adică în perioada rigvedică. Atragem luarea-aminte că una din aceste tendinţe stilistice, în a căror sfîntă robie spiritualitatea indică a crescut spre toate slăvile, este năzuinţa spre *elementar*. Mentalitatea indică încearcă să tălmăcească ascunsul fenomenelor, împru-

mutîndu-i o înfățișare elementară, stihială. Mentalitatea indică are o vădită sfială față de forme particulare și forme tipizate. Luați seama la toate zeitățile mitologiei indice, și veți remarca un lucru: ele sînt mai mult zeități ale lipsei de formă decît ale formelor precise. Indra, spre exemplu, este un zeu al furtunii și al războiului; el e privit ca un uriaș care depășește toate tiparele lumii. Agni, zeul focului, spre a da alt exemplu, își cucerește locul dominant ce-l deține în mitologia rigvedică nu numai ca zeu tutelar al vetrei familiare, al bunurilor gospodărești, ci fiindcă focul este un fenomen stihial chiar prin înfățișarea sa. Inconsistența, pîlpîirea, lipsa de formă a focului ies tocmai întru întîmpinarea acelei tendințe spre elementar, proprie imaginației indice. Prezența unui zeu al focului, al vetrei, este atestată în foarte multe mitologii. Acest lucru e adevărat, dar de ce Agni, zeul focului, ocupă un loc așa de important tocmai în mitologia indică? Răspunsul la această întrebare foarte justificată ni-l poate da numai studiul celor mai secrete tendințe stilistice ale imaginației și ale spiritului indic. În mitologia indică, focul multiform, ca stihie, este divinizat și-și dobîndește accentul particular și proeminența neapărat și pentru lipsa sa de formă precisă. Dacă vom ține seama de înclinările stilistice ale inzilor, vom începe să înțelegem și alte multe aspecte încă nelămurite ale religiozității și gîndirii indice. Subliniam bunăoară locul foarte însemnat ce-l ocupă în mitologia indică puterea magică a rugăciunii (brahman), acea putere pe care imaginația mitologică o divinizează la un moment în personajul numit Brahmanaspati. Ni se va concede că nici nu se poate imagina ceva mai lipsit de formă, mai dincolo de

orice înfățișare, decît „puterea magică". Gîndirea indică, dînd urmare tendinței înscrise în anatomia sa secretă spre elementar, a găsit ideea de putere magică în patrimoniul vast al credințelor populare, se oprește lîngă ea, o cultivă, o preface în divinitate cînd mitologia e în plină înflorire, și în cele din urmă o transformă chiar în principiu suprem al existenței cînd ideația speculativă s-a dezlănțuit cu toată energia. De ce toate acestea? Desigur, printre altele, și fiindcă puterea magică prin calitatea ei stihială de dincolo de orice formă răspundea de minune uneia dintre cele mai intime năzuințe stilistice ale spiritului indic. Un alt exemplu ne stă la îndemînă ca să ilustreze aceeași particularitate a spiritului indic. E vorba despre zeul Vișnu. În mitologia rigvedică, Vișnu nu se bucură încă de o slăvire prea plină de ardoare. Cu timpul însă, și printr-un proces secular, acest personaj face o carieră extraordinară, avansînd pînă în centrul mitologiei indice. Nu vom trece cu vederea amănuntul caracteristic că și Vișnu este o ființă dincolo de orice forme, zeul multiform din care nasc toate formele. Astfel, în toate împrejurările, o dîrză înclinare spre elementar face ca imaginația indică să nu vadă *divinul* în forme ca atare, nici în cele individualizate, nici în cele armonios tipizate, ci totdeauna în ceva dincolo de forme. Înclinarea spre elementar are ca urmare o depreciere a formelor. Formele sînt socotite mai curînd drept simptome de certă recunoaștere a lumii *derivate*, iar nu ca simptome de ale divinului. Aplecarea aceasta spre elementar este unul din principalele motive pentru care în mitologia indică devin centrali niște zei cum sînt acela al furtunii, al războiului, al focului, al puterii magice, zei care, fără

de excepție, au darul de a reprezenta ceva elementar, și care, siguri de substanța lor amorfă-polimorfă, desfid orice înfățișare fixă. Aici nu e lipsit de interes să ne oprim un moment și asupra unui alt fenomen, pe care un indolog ca Max Müller l-a relevat cîndva ca o particularitate mai ales a religiozității rigvedice tardive. E vorba despre o ciudată instabilitate a atributelor cu care omul înzestrează zeii. Un zeu oarecare căruia omul se întîmplă să i se adreseze este înfățișat ca și cum ar avea și însușiri ce aparțin altor zei. În ochii muritorului de rînd care face în rugăciunea sa un apel către un anume zeu, acesta devine într-un fel un cumulard de atribute care revin însă de fapt și de drept altor zei. Zeul este de multe ori invocat din partea muritorului ca și cum nici nu ar exista alți zei, ca și cum zeul invocat ar deține toate atributele divine în general. Această comportare cam paradoxală a omului religios a fost cel mai adesea considerată un stadiu intermediar între politeism și monoteism, iar credința corespunzătoare comportării în chestiune a fost numită „henoteism“. Problema henoteismului astfel pusă ni se pare puțin cam alterată de unghiul de vedere evoluționist. Fapt e în orice caz că la inzi comportarea la care ne referim nu trebuie s-o privim ca un fenomen de trecere, ca o fază intermediară între politeism și monoteism în sensul teoriilor evoluționiste, căci la omul rigvedic fenomenul în discuție se lămurește tocmai suficient prin tendințele stilistice profunde ce caracterizează spiritul acestui popor. Chiar dintru început, zeii mitologiei indice nu prea sînt individualități în sensul deplin al cuvîntului, ei nu reprezintă nici forme tipizate, ei sînt mai curînd „stihii“ de un pronunțat

orice înfățișare, decît „puterea magică". Gîndirea indică, dînd urmare tendinței înscrise în anatomia sa secretă spre elementar, a găsit ideea de putere magică în patrimoniul vast al credințelor populare, se oprește lîngă ea, o cultivă, o preface în divinitate cînd mitologia e în plină înflorire, și în cele din urmă o transformă chiar în principiu suprem al existenței cînd ideația speculativă s-a dezlănțuit cu toată energia. De ce toate acestea? Desigur, printre altele, și fiindcă puterea magică prin calitatea ei stihială de dincolo de orice formă răspundea de minune uneia dintre cele mai intime năzuințe stilistice ale spiritului indic. Un alt exemplu ne stă la îndemînă ca să ilustreze aceeași particularitate a spiritului indic. E vorba despre zeul Vișnu. În mitologia rigvedică, Vișnu nu se bucură încă de o slăvire prea plină de ardoare. Cu timpul însă, și printr-un proces secular, acest personaj face o carieră extraordinară, avansînd pînă în centrul mitologiei indice. Nu vom trece cu vederea amănuntul caracteristic că și Vișnu este o ființă dincolo de orice forme, zeul multiform din care nasc toate formele. Astfel, în toate împrejurările, o dîrză înclinare spre elementar face ca imaginația indică să nu vadă *divinul* în forme ca atare, nici în cele individualizate, nici în cele armonios tipizate, ci totdeauna în ceva dincolo de forme. Înclinarea spre elementar are ca urmare o depreciere a formelor. Formele sînt socotite mai curînd drept simptome de certă recunoaștere a lumii *derivate*, iar nu ca simptome de ale divinului. Aplecarea aceasta spre elementar este unul din principalele motive pentru care în mitologia indică devin centrali niște zei cum sînt acela al furtunii, al războiului, al focului, al puterii magice, zei care, fără

de excepție, au darul de a reprezenta ceva elementar, și care, siguri de substanța lor amorfă-polimorfă, desfid orice înfățișare fixă. Aici nu e lipsit de interes să ne oprim un moment și asupra unui alt fenomen, pe care un indolog ca Max Müller l-a relevat cîndva ca o particularitate mai ales a religiozității rigvedice tardive. E vorba despre o ciudată instabilitate a atributelor cu care omul înzestrează zeii. Un zeu oarecare căruia omul se întîmplă să i se adreseze este înfățișat ca și cum ar avea și însușiri ce aparțin altor zei. În ochii muritorului de rînd care face în rugăciunea sa un apel către un anume zeu, acesta devine într-un fel un cumulard de atribute care revin însă de fapt și de drept altor zei. Zeul este de multe ori invocat din partea muritorului ca și cum nici nu ar exista alți zei, ca și cum zeul invocat ar deține toate atributele divine în general. Această comportare cam paradoxală a omului religios a fost cel mai adesea considerată un stadiu intermediar între politeism și monoteism, iar credința corespunzătoare comportării în chestiune a fost numită „henoteism". Problema henoteismului astfel pusă ni se pare puțin cam alterată de unghiul de vedere evoluționist. Fapt e în orice caz că la inzi comportarea la care ne referim nu trebuie s-o privim ca un fenomen de trecere, ca o fază intermediară între politeism și monoteism în sensul teoriilor evoluționiste, căci la omul rigvedic fenomenul în discuție se lămurește tocmai suficient prin tendințele stilistice profunde ce caracterizează spiritul acestui popor. Chiar dintru început, zeii mitologiei indice nu prea sînt individualități în sensul deplin al cuvîntului, ei nu reprezintă nici forme tipizate, ei sînt mai curînd „stihii" de un pronunțat

caracter impersonal. De aceea, însușiri și fapte de-ale unora dintre zei se atribuie așa de lesnicios altor zei; de aceea, în general, un zeu poate așa de ușor să țină loc de alți zei. Făcînd o întîie reprivire, înțelegem așadar cum, în faza rigvedică, o anumită tendință stilistică ce va rămîne ca un factor permanent al spiritualității indice zădărnicește înfiriparea unei mitologii cu zei ideali ca arhetipuri de armonie și avantajează plăsmuirea unei mitologii populate de zei cu particularități difuze, de zei diformi sau mai presus de forme, sau de zei care sînt tot atîția giganți cosmici. În aceeași epocă rigvedică, cel puțin în faza ei tardivă, aceeași tendință spre elementarul impersonal înlesnește enorm ivirea acelei religiozități henoteiste, pentru care un zeu ține loc de toți ceilalți, ca și cum „persoana" n-ar avea nici o însemnătate.

E cît se poate de firesc, după cele arătate pînă acum, ca tendința spre elementar, această categorie abisală a spiritului indic, o dată pusă în exercițiu, să cîștige în vigoare și să devină tot mai vădită în manifestările și roadele ei. Tendința spre elementar, de natură prin excelență stilistică, aparține inconștientului colectiv, regional sau etnic, ca o funcție adîncă ce-și imprimă pecetea sa plăsmuirilor spirituale. La inzi, tendința stihială se declară cu multă violență. Ea va conduce în cele din urmă la căutarea unei stihii cosmice ultime și absolute, aceasta îndeosebi cînd preocupările spirituale iau o evidentă orientare speculativă. Indologii împart istoria cea mai veche a spiritului indic în trei epoci în adevăr distincte: epoca rigvedică, epoca brahmana și epoca *Upanișadelor*. Tendința spre elementar se accentuează de-a lungul celor trei epoci. Se mai știe de asemenea că diverși indologi au în-

cercat să scoată la iveală un motiv sau altul prin care să se reliefeze continuitatea vieții spirituale a inzilor de-a lungul epocilor rigvedică, brahmana și upanișadică. În realitate, nu s-a putut găsi nici un motiv brut şi palpabil care să asigure în chip nediscutabil această continuitate. Nici chiar conceptul de „brahman", care la început înseamnă puterea magică a rugăciunii ca să devină zeul-preot Brahmanaspati și pe urmă Brahman, principiul divin unic al existenței, nu poate fi socotit ca un asemenea motiv de continuitate și de legătură între epocile în discuție. Toate încercările indologilor de a preciza motivele de continuitate ale spiritualității indice au eșuat. Și totuși, continuitatea există. Încercările indologilor de-a o articula au dat greș, fiindcă continuitatea despre care vorbim a fost căutată prea mult în anumite motive substanțiale oarecum palpabile. Dar continuitatea spiritualității indice nu e făcută din atare motive. Oricît am căuta, nici un singur motiv mitologic mai esențial nu persistă din epoca rigvedică nici măcar pînă în perioada *Upanișadelor*, cu atît mai puțin pînă în perioada marilor sisteme. Încuviințăm că unul dintre aceste motive, cum este ideea reincarnării (Samsara), se salvează ca un fir foarte insistent prin toate peripețiile timpurilor, dar acest motiv e absent tocmai în vîrsta rigvedică. Un alt motiv stăruitor prin toate este desigur acela al puterii magice (Brahman); acest motiv se schimbă, se subtilizează, devine central, pentru ca pe urmă să îndure grave diminuări. Speculația filozofică împinge la un moment dat în aria interesului obștesc îndeosebi motivul abstract al „Sinelui", al lui Atman (care inițial însemna „respirație"). Asupra lui Atman s-a filozofat în India cu obstinație

ascetică și pe distanțe seculare, dar acest concept filozofic este încă de tot străin epocii rigvedice. Ceea ce înseamnă că orice încercare de a face o legătură între diversele perioade ale spiritualității indice pe temei de „motive“ este dinainte condamnată. Sub un alt raport, o continuitate ce nu e condiționată de motive există totuși. Continuitatea vieții spirituale din India se întemeiază însă pe factori mai imponderabili, iar nu pe motive brute. Continuitatea se realizează în chip manifest prin unele tendințe stilistice ale spiritului indic. S-a văzut astfel că tendința spre elementar, spre a da un exemplu, e permanent activă. Datorită acestei funcții plăsmuitoare, inzii se vor găsi neîntrerupt în căutarea stihiilor impersonale de dincolo de formele concrete. Datorită aceluiași factor, se lămurește relativa nepăsare a inzilor față de ceea ce aparține personal cutărui sau cutărui zeu, de asemenea și transferul arbitrar al însușirilor și isprăvilor unui zeu pe seama altuia. Înțelegem acum și pentru ce conceptul puterii magice, incert situat dincolo de orice forme concrete, a putut să obțină un rol metafizic tot mai preponderent grație tocmai inconsistenței sale formale. În epoca brahmanelor, s-a afirmat că Prajapati, zeul creator al lumii, este însăși jertfa magică; iar puțin mai tîrziu, se susținea că principiul divin al existenței este Brahman. E vorba despre același Brahman care la început fusese numai cuvîntul de eficiență magică, apanajul singular al preoților și armă de mare succes în mîinile lor. Unii cercetători au încercat să explice această ciudată avansare a ideii magice (a lui Brahman) pînă la trepte metafizice prin aceea că preoții ar fi forțat înadins o asemenea evoluție prin situația cu totul excep-

țională ce o ocupau în societatea indică. Dar o asemenea ipoteză este foarte puțin plauzibilă. Fenomene spirituale de atare natură nu se explică niciodată prin împrejurări sociale. Explicațiile de acest fel au nenorocul de a rămîne pe din afara fenomenului pe care vor să-l lămurească. A voi să explici ivirea metafizicii lui Brahman prin poziția preoților în India înseamnă a nu înțelege aproape nimic din profunzimea fenomenelor esențiale ale istoriei. În realitate, cele două fenomene în chestiune, cel social și cel spiritual, își corespund, ele fiind deopotrivă expresia unei identice stări mai profunde ce le stă ambelor la temelie. Părerea noastră în această privință e limpede. Avem credința că nu s-ar fi ajuns nici la poziția centrală a preotului în viața socială a inzilor, și că nici metafizica lui Brahman nu s-ar fi declarat niciodată dacă spiritul acestui popor n-ar fi fost dominat cu atîta putere de acea specifică tendință spre stihial pe care am pus-o în lumină. Identificarea principiului suprem cu puterea magică, cu Brahman, și apoi rolul de „om-divin“ pe care și-l asumă preotul ca factor central al vieții sociale sînt cu alte cuvinte fenomene paralele. Preoți care administrează puteri magice există, într-un fel sau altul, la toate triburile primitive, ca și la neamuri de altfel care au pretenția de a nu mai fi primitive. Totuși nicăieri ca în India (în faza brahmana) conceptul de „putere magică“ n-a ajuns să fie identificat cu *ultimul principiu impersonal al existenței*, cu divinul însuși, și nici preotul n-a ajuns nicăieri în aceeași măsură ca în India (în aceeași fază brahmana) să-și atribuie o demnitate de „om-dumnezeu“. În această epocă, preotul nu este un simplu reprezentant al divinității sau un

simplu mijlocitor între oameni și Dumnezeu, ci un factor cosmic foarte conștient de puterea sa în raport cu divinul. Într-o atare constelație de factori și într-un asemenea climat spiritual, religia se constituie într-un fel cu totul aparte, destul de straniu, dacă o comparăm cu ceea ce înțelegem de obicei prin „religie“. Aici religia nu este un sentiment al creaturii neputincioase față de o divinitate copleșitoare, ci mai curînd un sentiment, nu lipsit de mîndrie, condiționat de conștiința unui raport de forțe destul de echilibrat, ce se presupune că ar exista între om și divinitate. Preotul, deținător al ultimelor secrete magice, se crede în stare să reglementeze prin actele sale rituale însuși mersul cosmosului. „Soarele nu ar răsări, dacă dimineața nu s-ar face jertfa focului“, ni se spune într-un text al brahmanelor. La această conștiință a echilibrului, ce se presupune că ar exista între om și divinitate, participă firește și omul de rînd.

Religiozitatea ia o înfățișare nouă în epoca *Upanișadelor* sau a textelor care vor alcătui mai tîrziu baza tuturor sistemelor filozofice ale Indiei. Ideea fundamentală a *Upanișadelor* se rezumă lapidar în cuvintele *tat tvam asi* („aceasta ești tu“). Sibilinica formulă a fost aleasă ca să exprime identitatea individului cu principiul divin. Cu un spor de precizie, formula vrea să spună că principiul divin este în fiecare ins, sau că sufletul individual este identic cu sufletul lumii. În textele *Upanișadelor* se remarcă o necurmată distilare a acestei idei. Atman, care înseamnă „Sinele“, este pus în ecuație cu Brahman, care înseamnă Dumnezeu. Religiozitatea caută firește să-și potrivească ființa în consecință. Înainte de orice, religiozitatea cuprinsă în *Upanișade* ia o înfățișare tot mai filo-

zofică, fără de a-şi pierde totuşi caracterul de trăire. Religia nu mai e însă ca mai înainte întemeiată pe sentimentul unui raport între om şi o altă fiinţă exterioară lui, de natură divină, ci pe un raport între om şi un principiu divin ce palpită şi în fiinţa umană însăşi. Religiozitatea se transformă cu aceasta, dintr-o chestiune de raporturi între existenţe deosebite, într-o chestiune de *lămurire existenţială* a omului. Omul se socoteşte el însuşi capabil de a exista — fie ca individ izolat, în sine şi pentru sine, fie ca „eu" *adînc*, identic în esenţă cu principiul divin. Religiozitatea se configurează astfel în preajma unui raport posibil între două grade de existenţă de care e capabil omul, între două grade de existenţă deosebite prin adîncime şi orizont. În legătură cu modul religios propriu spiritului upanişadic, toate valorile, toate normele de care omul se simte îndrumat, se constituie aparte într-o nouă perspectivă. Religiozitatea upanişadică echivalează în primul rînd cu un sentiment adîncit al existenţei umane. Omul are convingerea unei avansări posibile de la trăirea în lumea concretă a formelor sensibile şi materiale la o trăire în virtutea căreia eul individual se simte identic cu eul universal al divinităţii. Valoarea cea mai săltată spre care aspiră omul upanişadic coincide cu existenţa ce se descoperă singură ca o confluenţă a lui Atman (Sinele) cu Brahman (Dumnezeu). Fără de o astfel de existenţă adîncită, impersonală, îmbibată de conştiinţa identităţii dintre om şi Dumnezeu dincolo de orice forme, e natural ca existenţa ceastălaltă, adică existenţa în lumea concretă, materială, a simţurilor, să se prefacă într-o nonvaloare. Perspectiva lui *tat tvam asi* dezaxează şi ansamblul valorilor. În primul

rînd, toată această lume a simțurilor în care respirăm și viețuim îndură o violentă degradare. Omul e chemat să devină ceea ce în esență el este: adică Brahman (Dumnezeu). Adîncirea existențială a omului în noua perspectivă pînă la identificarea cu Brahman urmează să fie realizată într-un mod conștient, căci identitatea, dată din capul locului, nu este un fapt de conștiință, cu atît mai puțin un focar al conștiinței. Concomitent cu adîncirea existenței pînă la confluența conștientă, lucidă a omului cu Dumnezeu, lumea concretă a simțurilor și toate preocupările în legătură directă cu ea cad pe un plan de „nonvalori". În această fază a religiozității indice, nu s-ar putea totuși afirma că lumea simțurilor, toată această lume văzută, auzită, pipăită, ar fi ireală. Nu, lumea concretă e reală, adică un produs secundar al lui Brahman, dar ea nu reprezintă o sumă de valori, ea are un nimb depreciat. Ideea de valoare este anexată exclusiv ideii de Brahman. De o apreciere în adevăr pozitivă nu se mai bucură decît existența lucidă a omului întru identitatea cu Brahman.

Trebuie să ne oprim puțin și asupra unei alte idei căreia în viața spirituală religioasă a inzilor i s-a acordat în general un interes cu totul excepțional. Ne referim la ideea reincarnării sufletului (numită de inzi „Samsara"). Pentru religiozitatea indică, mitul reincarnării reprezintă un element mai statornic decît chiar ideea divinității. După credința inzilor, reincarnarea sufletului omenesc are loc fie într-o ființă superioară, fie într-o ființă inferioară, iar felul reincarnării pare determinat de felul faptelor săvîrșite de cineva în viață. Europenii au dat mitului reincarnării rostit de inzi o interpretare exclusiv etic-justițiară. Vom vedea

însă numaidecît că felul reincarnării nu trebuie să-l înțelegem neapărat și în întregime ca o pedeapsă sau ca o răsplată pentru faptele ce le săvîrșește omul în cursul vieții. Se pare că mitul reincarnării e susceptibil și de o interpretare ce trece dincolo de semnificația sa pur etic-justițiară. Sau, mai precis, avem impresia că semnificația etic-justițiară a mitului se complică și cu un înțeles magic. Avem, credem, serioase motive să susținem acest lucru, cu toate că interpreții s-au ferit pînă acum să confere mitului un asemenea sens. În *Upanișadele* cele mai vechi, găsim anume o idee asupra căreia ținem să atragem luarea-aminte, fiindcă ea ne aduce o sugestie dintre cele mai prețioase cu privire la substratul concepției despre reincarnarea sufletului într-o viață superioară sau inferioară. Redăm pe scurt ideea cuprinsă în acele vechi texte, cam trecute cu vederea. Sufletul omului, săvîrșind fapte rele, devine *prin aceasta* rău, și săvîrșind fapte bune, el devine chiar prin aceasta bun. La prima vedere ideea pare insignifiantă, dar, cîntărită cu răbdare, ea ne pune la dispoziție o cheie. Avem de-a face aici, nici mai mult nici mai puțin, decît cu un fel de inversare a credinței curente că omul face fapte bune fiindcă e bun în substanța sa, sau fapte rele fiindcă ar fi rău în substanța sa. Ideea upanișadică la care ne-am oprit atribuie faptelor ca atare o influență oarecum magică asupra substanței sufletești. Sufletul omului s-ar face „asemenea“ faptelor pe care omul le săvîrșește. Faptele bune fac sufletul bun, faptele rele fac sufletul rău. Sufletul astfel transformat se va reincarna într-o ființă superioară sau inferioară potrivit gradului său de desăvîrșire. Departe de noi intenția de a afirma că ideea reincarnării e străină de gîndul

justiției care gratifică și sancționează, dar concepția despre reincarnare se adîncește în chip neprevăzut cînd o privim și în perspectiva magică pe care o găsim cel puțin indicată în unele texte. Sufletul se face „asemenea" faptelor sale încă în viața terestră, încît la reincarnare el nu trebuie decît să îmbrace haina sau trupul ce i se potrivește. Puține idei din istoria religiilor au această adîncime. O semnalăm purtați de dorința de a-i da locul cuvenit în cercetările ce se vor mai întreprinde în acest domeniu.

Că nu trebuie să exagerăm interpretarea justițiară a mitului reincarnării rezultă de altfel și din altceva. După concepția indică, reincarnarea nu este cel mai înalt bun de dobîndit; supremul bun constă mai curînd în prevenirea reincarnării. Reîntrupării îi este preferată revărsarea sufletului în Brahman. Încetarea reincarnărilor apare ca un ideal, iar acest lucru, identic cu salvarea, nu poate fi obținut prin fapte, oricît de bune ar fi ele, ci în primul rînd prin „cunoaștere", prin cunoașterea identității dintre om și Dumnezeu.

În toate doctrinele spirituale ale Indiei, „mîntuirea" are semnificația unei emancipări a omului de sub dominația legii reincarnării. Mîntuirea se dobîndește totdeauna prin „adevărata cunoaștere". Aceasta e punctul central al tuturor doctrinelor din India și al tuturor convergențelor și divergențelor de păreri. Cum se face că inzii conferă „cunoașterii" (științei) o eficacitate atît de hotărîtoare, o funcție de remediu universal sau de mijloc suveran menit să dezrobească pe om chiar de sub legea reincarnării? Această exaltare a eficacității puterilor cognitive stîrnește mai ales nedumerirea noastră, a europenilor, care cu toții ne

amintim cuvintele apostolului: Fac răul pe care nu-l vreau, și nu fac binele pe care-l vreau. Apostolul creștin sublinia cu o conștiință trează inutilitatea cunoașterii sau a simplei cunoașteri ca metodă de salvare. O tragică luciditate îl mîna pe drumul credinței și al iubirii. Cum se face totuși că în toate doctrinele Indiei concepția despre cunoaștere, ca mijloc suveran de mîntuire a omului, este o premisă unanim admisă, aproape o axiomă a spiritului? Răspunsul la această întrebare nu ni-l dă desigur nici un text sanscrit, căci teza în discuție era pentru mentalitatea indică un fel de *evidență* a spiritului. Acest soi de evidențe e totdeauna răsunetul unei structuri spirituale mai profunde. Dacă ne așezăm însă excentric față de pretinsa evidență, putem nădăjdui să aducem unele lămuriri și asupra modului cum mentalitatea indică a putut să ajungă la ea. Am atras mai adineaori luarea-aminte asupra unei idei din cele mai vechi *Upanișade*, asupra unei concepții rămase într-o fază embrionară, prin care se susține că sufletul se face „asemenea" faptelor pe care omul le săvîrșește. Faptele bune fac sufletul bun, faptele rele fac sufletul rău. Spuneam că în această concepție s-a strecurat desigur ceva din magia cosmică datorită căreia un fapt oarecare atrage după sine un alt fapt *similar*. Această regulă a gîndirii magice e arhaică. Gînditorii upanișadici trebuie să fi stat încă foarte mult sub înrîurirea gîndirii magice. Dacă, pe cale magică, sufletul se face asemenea faptelor sale, de ce sufletul nu s-ar face și asemenea *științei* sale tot pe calea unei magii implicate? Oamenii gîndeau așa de mult în forme magice, încît o întrebare ca aceasta nici nu a mijit clar în mintea lor. Totuși, în perspectiva aceasta

magică, am putea găsi fără îndoială unul din motivele încrederii pe care inzii o acordă „cunoașterii“ ca mijloc de mîntuire.

Spre a înțelege însă și mai bine greutatea cu care inzii apasă asupra cunoașterii în toate doctrinele despre tehnica mîntuirii, sîntem sfătuiți să ținem seama și de alte împrejurări. Să nu uităm că în filozofia indică termenul de cunoaștere nu se mărginește la designarea unor orientări și preocupări exclusiv teoretice. Cunoașterea e identică mai curînd cu un proces de lămurire existențială a omului, cu un proces de purificare a spiritului, cu un act de deștelenire a unei existențe subiective mai adînci. E o premisă tacită a întregii filozofii indice că în inima obiectului nu poți pătrunde decît printr-o purificare concomitentă a vieții subiective. Actul de cunoaștere, departe așadar de a fi rezultatul unor eforturi strict intelectuale, se înfățișează drept rezultat al unei încete și progresive lămuriri substanțiale a sufletului. Înțelesul originar al cuvîntului „lamură“ se leagă de metalul nobil curățat de zgură. Sufletul e îndrumat să se „lămurească“ deci, ca metalul nobil, căci numai așa va fi capabil de actul cunoașterii care-l pune în prezența existenței supreme. Actul de cunoaștere nu este numai o chestiune abstractă de corectitudine intelectuală, ci și o chestiune de rezonanță a substanței divine ca atare. În acest fel, actul de cunoaștere devine un sinonim al procesului de mîntuire.

Toate aceste aspecte atrag, natural, după sine consecințe dintre cele mai neașteptate. Astfel bunăoară, la inzi actul de cunoaștere nu are semnificația unui exercițiu individual al gînditorilor. Adevăratul act de cunoastere nu este niciodată

socotit ca un act individual al cutăruia sau al celuilalt dintre gînditori, iar ideile la care un gînditor ajunge de capul său, și care poartă pecetea singularității, nu se bucură de un prea mare crezămînt. Cu alte cuvinte, actul de cunoaștere are pentru inzi un caracter mult mai impersonal decît pentru gînditorii europeni. Un gînditor care n-a fost în prealabil și încetul cu încetul inițiat prin participarea sa activă, prin eforturi de autolămurire, de un dascăl, de un maestru, nu poate să aspire la un respect neprecupețit. Actul de cunoaștere nu este produsul insului orgolios de originalitatea sa și pornit totdeauna spre inedit, cum este cazul la gînditorii europeni. Pentru a se învrednici de epitetele la care aspiră, actul de cunoaștere trebuie să aibă un arbore genealogic, ca să zicem așa. Adevăratul act de cunoaștere se integrează totdeauna pe o linie ce vine din trecut și trece spre viitor, și se desprinde oarecum dintr-o colaborare a generațiilor. O asemenea situație nu este identică totuși cu o rămînere pe loc, cu o stagnare în apele verzi ale unei tradiții dogmatizate. E suficient să amintim că s-au numărat în India, dacă nu ne înșelăm, vreo trei sute cincizeci de sisteme filozofice de o înfățișare foarte felurită. Filozofia indică nu poate să fie deloc acuzată de sărăcie de idei, dar ideile au crescut și s-au amplificat, s-au subțiat și s-au precizat, datorită unei intense colaborări în cadrul școlilor și curentelor. E ușor de înțeles că extravaganțele prea originale ale gînditorilor ar fi repudiate, dar atare extravaganțe nici nu se prea ivesc tocmai din această pricină. Nu există în India gînditori individualiști, ci numai gînditori încolonați într-un efort comun. Geniul individual își retează se-

meția și se pune în serviciul unei idei cu respectul cuvenit în primul rînd gîndului, iar nu geniului individual. E aceasta o situație de luat așa cum este, adică nici de lăudat, nici de reprobat. Situația aceasta ne vom feri să o confundăm cu aservirea gîndirii filozofice unui corp de teze dogmatic constituit, cum s-a întîmplat în Europa medievală cînd filozofia se complăcea în rolul cenușiu de slujnică a teologiei. Europa apuseană, înclinînd categoric spre individualism, are uneori și violente reacții antiindividualiste. Istoria apuseană cunoaște faze extreme, fie de sugrumare a oricărei libertăți individuale, fie de excese individualiste. În India nu se prea declară fenomene de natura aceasta, fiindcă aici gînditorul este, prin tot felul său, mai impersonal; veleitățile de libertate apar organic atenuate; gînditorul nu e chinuit de ambiția de a fi original cu orice preț, dar nici terorizat de teama de a cădea în erezie. Gîndirea prea individualistă, și de multe ori prea diferențiată, a dus în Europa la o teoretizare excesivă, încît viața n-a putut să țină totdeauna pas cu cuceririle cunoașterii. În India, cunoașterea nu ajunge în impasuri de acestea, fiindcă aici actul de cunoaștere este produsul vieții spirituale în totalitatea sa, al unei vieți spirituale puternic legată de forme mai obștești.

În cadrul acestor preocupări ce tind să pună în relief fenomenul religios, o nedumerire își face loc. Doctrina cuprinsă în *Upanișade* dimpreună cu consecințele ei mai pot fi ele luate în considerare ca fenomen religios, din moment ce cunoașterea a devenit aici o preocupare de primă linie? Nu este această doctrină în primul rînd „filozofie“? În căutarea unui răspuns, sîntem iarăși

nevoiți să părăsim punctele de vedere ce ne sînt firești ca europeni. Fără îndoială că știința (cunoașterea), ca funcție a spiritului uman, s-a dezvoltat adesea pentru sine, ducînd la creații filozofice și științifice prin excelență, de exemplu la greci și în Europa ultimelor secole. Cunoașterea a avut în Europa o funcție eminamente teoretică; iar cînd s-a întîmplat să nu aibă această funcție, ca în Evul Mediu, cunoașterea a fost pusă arbitrar și silnic în subordine față de un anumit corp doctrinar de natură religioasă. În cazul din urmă, funcția cunoașterii era doar aceea de a sluji o teologie deplin fixată. În Europa, cunoașterea a fost sau sclavă, sau liberă. Cu totul alta e poziția cunoașterii în spiritualitatea upanișadică. Cunoașterea, fără de a fi aservită unui corp de teze teologice definitiv stabilit, poseda din capul locului o foarte firească funcție religioasă, avînd o vădită îndrumare creatoare. Cunoașterii i se atribuie nici mai mult, nici mai puțin decît funcția de a realiza „mîntuirea“, de a realiza o stare religioasă, căci mîntuirea constă în împlinirea conștientă a identității dintre om și Dumnezeu. Scopul cunoașterii nu este teoria, ca în Grecia antică sau în Europa modernă de la Renaștere încoace, scopul cunoașterii este crearea stării religioase, iar starea religioasă este pentru spiritul upanișadic egală cu însăși mîntuirea omului. Ar fi o greșeală să socotim fenomenul religios al *Upanișadelor* ca un moment periferic ce ar decurge din acte de cunoaștere. Religiozitatea nu este în *Upanișade* un simplu epifenomen al filozofiei. Fenomenul religios apare ca un fapt central, iar cunoașterea e mijlocul cel mai important prin care se realizează fenomenul religios.

În *Upanișade* se găsește vatra de emanație a tuturor ideilor în preajma cărora s-au configurat sistemele de gîndire și doctrinele religioase ale Indiei. O expunere a acestora, oricît de mare ar fi interesul ce ele îl prezintă sub raport filozofic, zace cu totul în afară de subiectul ce ne reține atenția. Cercetările noastre cu privire la fenomenul religios sînt dirijate de considerații care au doar puncte de incidență cu sistemele filozofice. Sistemelor în chestiune le acordăm un interes numai cînd ele ne oferă un pretext de analiză rodnică sau un binevenit prilej de a ne îmbogăți gîndurile cu privire la fenomenul religios. Ne oprim puțin asupra budismului, întrucît acesta reprezintă, în forma sa nealterată, un fenomen religios paradoxal; paradoxal, deoarece e lipsit de ideea divinității. Buddha († 480 *a.Chr.*) este îndeobște cunoscut, alături de Moise, Isus, Mohamed, ca unul din cei cîțiva mari întemeietori de religie. Legenda biografică, despuiată de tot ce imaginația a scornit pe seama lui, îi atribuie o origine dintr-o nobilă și bogată familie de la poalele Himalaiei. În căutarea mîntuirii, el părăsește luxul casei părintești, familia, patria, pentru ca să purceadă în lume ca cerșetor, ca cetățean al „nepatriei". După iluminarea sa, Buddha începe să-și propovăduiască noua doctrină, a cărei idee conducătoare este: Existența terestră a omului este părtașă a durerii — aceasta dintr-o mulțime de pricini care țin de constituția însăși a ființei omenești și a lumii înconjurătoare. Este dată totuși, după învățătura lui Buddha, posibilitatea unei evadări din suferință, a unei mîntuiri din robia durerii. Și budismul este o doctrină a salvării, ca toate doctrinele indice. Dacă pentru spiritul upanișadic

mîntuirea omului constă într-o întoarcere spre Brahman, în revărsarea conștientă a individului în Dumnezeu, budismul vrea să fie în primul rînd o metodă de eliberare din robia durerii, o metodă pe care oricine și-o poate însuși pînă la desăvîrșită izbîndă. E drept că și în *Upanișade* salvarea este virtualmente dată pentru oricine prin anticipație, prin identitatea dintre sufletul omului și Dumnezeu. Mîntuirea fiind o stare virtuală, ea urmează să fie doar realizată și pe plan de conștiință, prin cunoaștere, dar tocmai această cunoaștere nu e prea lesnicioasă, căci ea implică o stăruitoare lămurire sau purificare a eului uman. E de remarcat că postulatul lămuririi lăuntrice se radicalizează cu cît înaintăm în istoria spiritului indic. În vederea lămuririi lăuntrice, se cere un tot mai insistent efort, ea luînd o înfățișare tot mai ascetică. Asceza, cu treptele ei, presupune firește o retragere prealabilă a omului din lumea simțurilor și din zarea tuturor ispitelor. Se știe că practica ascetică are grade de severitate, și că ea își ajunge culminația extremă în exercițiile yoghine. Față de modul cum e propus în *Upanișadele* vechi, postulatul ascetic apare serios subliniat și în doctrina budistă, dar nu așa de exagerat ca în yoga. Gînditorii upanișadici mai vechi considerau lumea simțurilor ca o „nonvaloare" — aceasta în comparație cu suprema valoare care pentru ei o reprezenta existența omului întru Brahman. E clar că gînditorii upanișadici au ajuns la deprecierea lumii sensibile numai în lumina metafizicii brahmaniste pe care ei o profesau. Altfel se prezintă lucrurile pentru Buddha. Pentru acesta, existența umană în lumea simțurilor nu este o simplă nonvaloare în perspectivă metafizică, ci o existență realmente și

întru totul pătrunsă de durere — o nonvaloare. Durerea ca dimensiune a existenței umane e ceva pozitiv, și nu o simplă chestiune de apreciere metafizică. Gînditorii upanișadici susțineau că existența în lumea simțurilor este o nonvaloare, fiindcă ei cîntăreau această existență umană în lumina unei existențe mai adînci a omului care se simte identic cu Brahman, cu Dumnezeu. Buddha nu crede în existența lui Brahman-Dumnezeu. Astfel și afirmația sa că existența omului în lume este întru totul și în toate „durere" nu apare deloc ca o apreciere metafizică, ci vrea să fie o primă și fundamentală constatare a unui fapt ca atare ce nu poate fi prin nimic atenuat. Punctul incipient al doctrinei budiste este acest pozitivism al durerii din care nu se poate ieși prin speculații metafizice. Buddha, pornind de la datele imediate ale simțurilor și de la o analiză critică a conceptului de substanță, tăgăduiește existența unui Brahman etern, invariabil, bănuit a fi dincolo de orice forme. După părerea lui Buddha, există numai „devenire", „prefacere", „trecere". Aspectul fluid sau inconstanța curgătoare a datelor concrete este subliniată de Buddha cu o perspicacitate incoruptibilă și cu o tărie cum în istoria gîndirii nu s-a mai făcut decît din partea lui Heraclit la greci și a lui Bergson în timpurile noastre. Buddha nega așadar orice substanță perenică, orice existență neschimbăcioasă care ar sta în dosul necurmatei prefaceri de care luăm act prin simțuri. Buddha a mers așa departe în pledoaria întreprinsă în favoarea efemerului, încît nu s-a sfiit să se îndoiască chiar de existența lui Dumnezeu. Ofensiva aceasta distructivă, purtată fără crutare împotriva unora din ideile cele mai înrădăcinate ale geniului

uman, s-a oprit în fața unui singur bun spiritual, în fața mitului reincarnării. Pe acesta Buddha a crezut că poate să-l încorporeze doctrinei sale. Dar și acestui mit el îi dă o interpretare *sui-generis* cu teza sa despre „devenire“ ca unică realitate accesibilă simțurilor și cu teza sa cu privire la inexistența „substanței“. Se înțelege că un „suflet“ ca *substanță* permanentă care să se reincarneze într-un șir de vieți Buddha nu putea să admită, căci un asemenea suflet-substanță nu există, după părerea sa, ca o constantă indestructibilă nici măcar în viața noastră dată. Totuși, Buddha susține că din viața noastră dată se produc, după încetarea ei, alte vieți care par o reîntrupare a unui pretins suflet ce ar rămîne același. Între aceste vieți din seria Samsarei există însă după concepția lui Buddha numai o legătură cauzală, dar nu și o identitate substanțială sau o persistență a unui pretins suflet. Reincarnarea este mai mult ca un incendiu care trece de la o casă la altă casă în serie, fără ca să se poată spune că una și aceeași substanță de foc ar consuma casele. Scopul suprem al vieții rămîne după Buddha, de fapt, nimicirea setei de viață, și cu aceasta prevenirea oricărei reincarnări, deoarece viața este totdeauna durere. Spre a ști cum trebuie sau cum putem să ne mîntuim de sub robia durerii, se cere să cunoaștem mai întîi cauzele durerii, iar cauzele durerii Buddha le reduce în cele din urmă la setea de viață a ființelor, a omului. La rîndul ei, această sete de viață se întemeiază pe o simplă neștiință, și anume pe neștiința elementară că toate lucrurile acestei lumi sînt de fapt o iluzie. Doctrina lui Buddha culminează în ideea că mîntuirea se obține prin nimicirea setei de viață, și că setea de viață se

nimicește prin cunoașterea adevărului, a caracterului cu totul iluzoriu al tuturor lucrurilor. Cînd omul își anulează setea de viață pe calea cunoașterii, el se înalță la starea de desăvîrșire numită Nirvana, și va înceta de a se mai reincarna. Nirvana este ultimul cuvînt al budismului, cum Brahman este ultimul cuvînt al *Upanișadelor*. S-ar crede că prin pozitivismul său practic, prin interesul îndrumat spre salvarea omului din durere, prin sublinierea unei vieți drepte, budismul ar reprezenta mai mult o etică și o tehnică a nimicirii setei de viață decît o religie. Acestei impresii i s-a dat de multe ori glas, și ea pare cu atît mai legitimă cu cît budismul uimește și prin abolirea ideii de divinitate. Din parte-ne, nu renunțăm totuși la considerarea budismului ca religie. Se va vedea că există îndestulătoare argumente pentru a prezenta budismul ca un capitol al vieții religioase. De notat mai întîi e că, oricît ar fi de pozitivist, budismul a descoperit o portiță spre a-și încorpora ideea mitologică a reincarnării, ba și ideea zeilor și demonilor (acceptați ca alcătuiri vremelnice în cadrul lumii concrete). Mai mult: în budism, trăirea religioasă își păstrează și ea virulența în ciuda eticismului, și chiar în ciuda eliminării ideii de divinitate supremă. Trăirea religioasă nu e absentă în budism, ea se constituie aici numai în alți termeni decît în celelalte doctrine. Religiozitatea își are fețele ei. Cadrele stilistice ale spiritului indic ne pun la îndemînă suficiente elemente pentru înțelegerea situației. Orizontul spiritului indic este infinit. Poate că în nici o altă cultură umană nu a răbufnit acest orizont infinit cu un accent mai puternic ca în cultura indică. Am mai vorbit și altă dată despre spațiile nemăr-

ginite unde sînt localizate aventurile zeilor indici, despre cronologia astronomică indică ce se complace în perioade de dimensiuni fantastice, și în genere despre gigantomania spiritului indic (v. *Geneza metaforei și sensul culturii*). Mitul reincarnării nelimitate nu este în cele din urmă altceva decît expresia acestui patos al infinitului. Izbitor și cu totul specific este însă că inzii nu manifestă o atitudine de afirmare față de orizontul lor infinit și nici tendința de înaintare în acest orizont, ci mai curînd o atitudine de *negare* a tuturor faptelor ce se petrec în orizontul infinit, și de asemenea o tendință de *retragere* din acel orizont. Urmînd firul gîndurilor asupra fenomenului religios, ne interesează, cît privește spiritualitatea indică, îndeosebi această curioasă atitudine de retragere din orizont. Chiar în cele mai vechi documente literare, găsim asceza ca una din formele preferate ale retragerii. Asceza e prețuită mai mult decît oricare alt chip de viață, iar asceții devin obiectul unei unanime venerații, făcînd concurență chiar zeilor. Să amintim încă o dată că, în învățăturile upanișadice, lumea sensibilă, adică toată umplutura orizontului, e transformată în nonvaloare. Această depreciere se resimte în aceeași atitudine față de orizont. Că în unele sisteme de mare amploare, precum cel budist (mai tîrziu în sistemul Vedanta), lumea simțurilor este văzută ca o simplă iluzie, nu face decît să pună în relief statornica atitudine negativă față de orizont. Alături de tendința de retragere din orizont, mai remarcăm însă și o altă caracteristică a spiritului indic. Am stăruit în cele de mai înainte asupra împrejurării că inzii înclină, în toate plăsmuirile imaginației și ale gîndirii, spre *elementar*. Cînd

această înclinare spre elementar se combină cu atitudinea negativă față de orizont, se va ajunge la efecte din cele mai izbitoare. Răsfoind istoria spiritului indic, vom băga de seamă că elementarul spre care aspiră imaginația și gîndirea indică apare tot mai golit de tot ce este aspect sensibil și concret. Spiritul caută cu insistență elementarul, principiul impersonal, dar în același timp el caută să golească elementarul sau principiul impersonal din ce în ce mai mult de orice conținut plastic-concret care ar reaminti într-un fel sau altul lumea sensibilă. Principiul impersonal apare identificat pe rînd cu puterea magică, apoi cu respirația, cu sufletul, cu eul, cu sinele. La capătul acestei ascensiuni stă „sinele", care e un factor ce și-a lepădat aproape orice determinație, un factor abstract, nud. Buddha face un pas mai departe spre golirea totală a principiului impersonal de orice conținut palpabil și pozitiv. Esența lumii și a existenței umane este, după părerea sa, „nimicul", „golul metafizic". Cu aceasta, procesul de golire a principiului și-a atins termenul final. A fost necesar să arătăm procesul spiritual datorită căruia s-a ajuns la o asemenea formulă, fiindcă numai astfel se poate înțelege funcția religioasă pe care „golul metafizic" o are în budism. Nimicul, golul au în doctrina budistă o funcție religioasă, fiindcă țin loc de Brahman, de Marele Tot. „Nimicul" nu este un simplu concept abstract pur speculativ; „nimicul" se substituie unui obiect religios, dobîndind prin acesta un nimb în consecință. „Nimicul" sau „neființa" este, după concepția budistă, supremul bun spre care putem năzui exact în măsura în care bunul suprem fusese mai înainte Brahman-Dumnezeu. Nirvana

este experiența lăuntrică a golului metafizic, dar „golul" are aureola unui obiect dorit în chip religios. Nirvana este nimicul cu sacru nimb. „Nimicul" ca loc metafizic din care a fost evacuat Dumnezeu-Brahman își păstrează în budism prestigiul și aroma divină, cum o văgăună din care alungi sălbăticiunea păstrează mirosul sălbăticiunii. Neființa nu este în budism numai un termen devastat prin negații, subțiat pînă la forma pernicioasă a conceptelor pure; „neființa", prin rolul ce-i revine în viața budistă, este mai curînd nimicul ce ține loc de „Tot". „Nimicul" suplinește „Totul" divin. Nimicul este „Totul divin" golit de orice conținut; dar ca vacuum absolut, nimicul este saturat de prestigiu divin. Naturaliștii Evului Mediu vorbeau despre o sfială de gol a naturii, despre *horror vacui*. Spiritului indic i-am putea atribui o tendință ce s-ar putea numi *amor vacui* — dragostea de gol. Acest *amor vacui* îndeplinește însă o funcție religioasă. Nirvana trebuie înțeleasă ca obiect al unei stări religioase. Astfel fenomenul religios se constituie în budism pe temeiul unui raport între termeni negativi; raportul se stabilește între *existența iluzorie* a omului în lumea simțurilor, pe de o parte, și *golul metafizic* care suplinește Totul divin, pe de altă parte. În budism, obiectul experienței și al adîncirii religioase este identitatea de esență a existenței umane cu golul metafizic. Numai subtilitatea spiritului indic a fost în stare să realizeze fenomenul religios pe temeiul unui raport între mărimi pur negative.

În studiul de față, vom stărui, de cîte ori ni se va da vreun prilej de fertile considerații, și asupra variantelor mistice ale religiozității. Dați fiind

termenii prin care se constituie religiozitatea indică, se poate afirma că nicăieri religiozitatea nu înclină, prin însăși firea ei, spre închegări de natură eminamente mistică, cum e cazul tocmai în India. Scopul religiozității mistice este, precum se știe, realizarea unei stări de uniune, de contopire sufletească a omului cu principiul suprem. Acest principiu suprem poate să fie Brahman, Dumnezeul impersonal, ca în *Upanișade* sau în Vedanta, dar tot așa și „golul metafizic“ sau „neființa“ ca în budism, precum și alte „adevăruri“. Misticii înșiși, dar și cercetătorii care au o afinitate electivă cu misticismul, prezintă în general starea mistică drept ultim ideal religios, incomparabil și de nedepășit. Mai mult: starea mistică fiind considerată de unii ca o foarte reală stare de uniune a omului cu principiul, e ridicată deasupra oricăror condiții umane. Ca și cum starea mistică ar fi o stare cu totul excepțională, mai presus de relativitatea istorică a culturii umane; ca și cum starea mistică nici nu ar fi un fenomen istoric, ci un transfenomen de contaminare divină a omului. Fără de a nega existența unor particulare stări mistice, ne-am propus, printre altele, să arătăm cît de eronată este opinia care vrea să scoată starea mistică din ordinea și condițiile umane. Convingerea noastră e că starea mistică, la fel ca și ideația de care ea este condiționată, participă din plin la toate coordonatele vieții spirituale. Starea mistică nu transcende umanul și istoria; dimpotrivă, prin toată structura și configurarea ei, ea poartă totdeauna pecetea categoriilor stilistice proprii epocii, regiunii și persoanei în care îi este dat să se realizeze. Misticismul a apărut în cele mai diverse culturi ca un moment încorporat acestor culturi, iar

nu ca posibilitate uniformă și constantă a umanității. E drept că, în starea mistică, omul are conștiința unei confluențe cu principiul, dar conștiința aceasta e de fapt iluzorie. Misticul, ca ins, ca loc în care se realizează un pretins contact cu Absolutul, e invadat de impresia covîrșitoare a unei stări privilegiate; de aici exclusivismul misticului față de lume și față de istorie; de aici credința sa că el se ridică mai presus de linia umană. Cît de iluzorie rămîne de fapt această conștiință exaltată a misticului rezultă însă chiar din varietatea impresionantă a concepțiilor, a metodelor, și mai ales a stilurilor care structurează și configurează starea mistică. Cert lucru, un mistic precum chinezul Lao Zi și un mistic precum europeanul medieval Meister Eckhart ne fac adesea impresia că vorbesc în numele uneia și aceleiași stări excepționale. Mai știm pe urmă că sînt unii cercetători, de formație mai ales teologică, care țin morțiș să arate că în stările mistice nu se manifestă atît omul cît unele pretinse puteri transcendente. Dacă misticul s-ar găsi realmente într-un asemenea contact cu transcendența, atunci misticismul ar reprezenta un mod cu totul excentric în comparație cu celelalte manifestări ale spiritului. Studiul stărilor și doctrinelor mistice în lumina stilurilor culturale ne conduce însă la încheierea că misticismul participă de fapt din plin la contingențele și modurile istorice ale omului. Starea mistică este o stare creatoare a spiritului omenesc căreia îi acordăm tot interesul, dar nu putem fi de acord cu iluzia ce și-o face misticul însuși cît privește valoarea stării mistice. Misticismul e o apariție mai rară prin dificultățile de metodă ce le implică; starea mistică este simptomul unei existențe de ra-

risimă intensitate, dar aceasta nu înseamnă că ea lasă în urmă chiar structurile ce țin de însăși ființa umană. Mistica e o potențare a omenescului, dar nu o transcendere. Dacă starea mistică ar fi în adevăr o stare de confluență a omului cu Dumnezeu, o coincidență, o identificare, atunci desigur ea mai înainte de orice n-ar trebui să se configureze după tipare stilistice. Un studiu atent ne revelează însă evidenta înfățișare stilistică a tuturor misticismelor care sub acest raport nu se deosebesc deloc de plăsmuirile mitului, ale artei, ale metafizicii. De remarcat mai e apoi că misticismele, în sensul strict al cuvîntului, arată și o diferențiere bogată chiar și sub raportul conținutului lor doctrinar. Iată nu mai departe decît mistica brahmanică și mistica budistă: pentru mistica brahmanică, starea de uniune a omului cu principiul are loc între ins și Brahman-Dumnezeu; pentru mistica budistă uniunea are loc între ins și golul metafizic.

Am vrea să punem deocamdată în lumină aspectele stilistice ale misticii indice, rămînînd ca mai tîrziu să vedem cît de mult se deosebește mistica indică de celelalte mistici: de cea chineză, neoplatonică, creștină și islamă.

Mai înainte de a caracteriza mistica indică, sînt poate necesare cîteva cuvinte despre tehnica specială de ajungere la starea de pretinsă contopire a spiritului cu obiectul mistic. Tehnica a fost dezvoltată îndeosebi în India, și aici mai ales în practicile yoghine. Yoga este un sistem filozofic a cărui importanță constă însă mai vîrtos în dezvoltarea practicilor extatice. Se știe că atare practici yoghine au fost adoptate și de aderenții altor sisteme filozofice din India. Nici un alt sistem nu

a studiat însă condițiile și fazele psihologice ale tehnicii mistice pînă în ultimele ei subtilități cu aceeași cazna ca yoga; și nici un alt sistem nu a promovat cu atîta convingere practica ascezei, a concentrării, a contemplației, a adîncirii. Ceea ce doctrina yoga ne-a descoperit cu privire la suspendarea funcțiilor substanței gînditoare, la abstinență, la curățenia spirituală, la asceză, la retragerea simțurilor de la obiecte, la fixarea, meditația și cufundarea în supremul adevăr, depășește enorm orice obișnuință psihologică a unui european. Amintim pentru cei ce sînt cu totul străini de obiectul discuției că procedeele yoghine, exercițiile, chiar și numai cele pregătitoare, sînt în stare să producă cele mai profunde schimbări în sufletul omenesc, ba și unele stări pe care cel ce nu practică de-a dreptul yoga nu e în stare nici măcar să le bănuiască. Căci nu există o mai săracă imaginație omenească decît tocmai în chestiuni care țin de psihologie. Yoga îmbogățește practic și lărgește *de facto* psihologia umană. Tehnica yoga ne îndreptățește să vorbim despre experimentul psihologic în sensul absolut al cuvîntului, așa cum în Europa experimentul intervine pînă acum din nefericire numai în domeniul materiei. Firește că această experimentare de domeniu psihologic căreia i se dedică tehnica yoghină nu e făcută la întîmplare și nici numai pentru a preface sufletul omenesc într-un laborator. Nu. Experimentarea yoghină e dirijată într-un sens precis și pe un drum îndelung încercat. Termenul ei final este crearea stării de extaz, de cufundare în obiect, de contopire cu pretinsul adevăr. Datorită experiențelor yoghine, India are privilegiul de a cunoaște aspecte, stări și procese psihice și spirituale,

de care europeanul este inapt sau cu totul străin. În fond, psihologia europeană, atît sub raportul datelor ei cît și sub raport teoretic, trebuie să pară inzilor nespus de embrionară și naivă. Știința întemeiată pe experimentul natural a făcut posibilă europeanului cucerirea lumii pe plan material și expansiv. Indul, dimpotrivă, dedicîndu-se experimentului psihic, învinge lumea pe plan spiritual prin retragere în ea. Cu aceeași îndreptățire cu care în Europa se vorbește de un exces al tehnicii materiale, India poate fi acuzată de forme excesive ale tehnicii psihice. Experimentele yoghine sînt producătoare de stări psihice și spirituale excepționale. Pentru psihologia medie a europeanului, astfel de experimente ar da efecte dezastruoase mai ales cînd nu sînt supuse unui sever control. În adevăr, pînă să se ajungă la așa-zisa stare de uniune cu obiectul divin, tehnica yoghină provoacă stări ce reprezintă tot atîtea răsturnări psihice, care cînd nu sînt voluntar stăpînite apar egale cu o disoluție mintală. Sub imperiul exercițiilor yoghine, nu o dată s-ar părea că stările psihice obișnuite îndură o deteriorare și descompunere, ca lumina albă sfîșiată în culorile curcubeului. Se știe că rostul experimentului material nu este numai cunoașterea unor realități, ci și producerea unor fapte noi în condiții conștient dirijate. Experiențele yoghine, la rîndul lor, nu au nici ele numai o finalitate cognitivă, căci ele urmăresc în prima linie să producă stările supreme de uniune a subiectului uman cu obiectul divin, stări care nu mai sînt accesibile laicului. Stările acestea sînt singulare, iar ajungerea lor e rodul unui exercițiu metodic, voluntar cîrmuit spre un final scontat, potrivit unor precepte îndelung încercate. Un cercetător

al vieții religioase, în lipsa unor astfel de experiențe de lărgire a conștiinței, se ostenește pînă la periferia fenomenului, unde dintr-o dată se descoperă singur ca un simplu spectator intrigat, dar interzis. În fața ineditului, intră în joc bănuielile și presupunerile. Fenomenele în chestiune, oricît de străine ne-ar fi, se constituie totuși în termeni de psihologie umană. Oricît de neobișnuite ar fi stările extatice și fazele preliminare, ele nu ne rămîn total opace, căci yoghinii ni se destăinuie aluziv și cu bogate referințe la stări de toate zilele. Analogiile, fără de a atinge substanța, ne îngăduie să ghicim barem ca printr-un geam aburit stările descrise. Starea de uniune a subiectului uman cu obiectul divin, adică starea mistică, este rezultatul anevoios al unor foarte complicate procedee interioare. Starea mistică, produsul tehnicii yoghine, e o „stare-precipitat" obținută ca într-un fel de laborator psihic-spiritual. Nicăieri în altă parte starea mistică nu se înfățișează ca rezultat al unui proces mai chinuit, mai radical, mai alambicat, ca în India. Inzii au ajuns la acest fel de misticism, fiindcă înțeleg starea mistică, evident ca o stare *permanentă*, ca adevărata stare legitimă a omului, față de care viața în lumea simțurilor nu este decît degradare, pervertire, nonvaloare, gravă iluzionare. Permanența stării de uniune, de identificare a omului cu Principiul, ne apare ca un deziderat specific al spiritului indic, și numai al acestuia. De aici și efortul mult mai serios, mai susținut, metodele mai întortocheate și tehnica mai radicală la care inzii recurg spre a realiza starea mistică. Inzii aspiră la starea mistică nu ca la un moment „excepțional" de beatitudine, ci sub forma unei maxime permanențe. Continuitatea stării mistice,

spre care inzii năzuiesc, indiferent în ce măsură o asemenea continuitate se realizează, nu este pentru ei un aşa-zis ideal, ci ceva virtualmente dat. Retragerea totală din orizontul lumii date este calea realizării. *Permanenţa* virtuală a „stării mistice“ pe temeiul unei legitimităţi metafizice şi retragerea totală din orizontul lumii date — iată particularităţile esenţiale ale misticii în discuţie, pe care nu le-am putea înţelege fără de aspectele şi tendinţele stilistice inerente spiritului indic.

DAO

Cercetătorul care ar vrea să caracterizeze pe scurt spiritul chinez ar găsi în cuvîntul „Dao" o vocabulă rezumativă. Sîntem pe cale de a întreprinde o călătorie într-o regiune spirituală foarte străină de mentalitatea europeană, dar profund deosebită și de spiritul căruia i-am închinat paginile de pînă acum. Spiritul Chinei ni se refuză, opunînd de fapt rezistențe mult mai serioase unei înțelegeri din afară decît spiritul Indiei. E clar că dificultățile solicită eforturi în consecință. Cine nu va încerca un sentiment de disperare mută și de curiozitate respinsă în fața porților? Celui ce caută să descifreze tainele spiritului chinez i se cere aproape o totală lepădare de sine, un exod fără de amintiri din ceea ce el s-a obișnuit să fie. Natural că nu e greu să emiți sentințe chiar de la început despre cultura chineză dacă ții neapărat la operația superficială de a-i aplica criterii europene. Dar o asemenea întreprindere ar trăda mărginire, dacă nu prostie. Detestăm aprecierile în lumina valorilor ce ne sînt firești nouă, europenilor — și nu la aceasta dorim să ajungem. Cultura milenară a Chinei se înfățișează unei priviri generoase ca o lume aparte, care poate în orice caz să ridice

pretenția de a fi judecată imanent potrivit acelor criterii care, conștient sau nu, au fost active chiar în procesele ei de creație. Cînd problema ni se pune în asemenea termeni, sarcina de a învinge dificultățile cade exclusiv asupra noastră, deși ne dăm seama că niciodată ele nu vor fi cu totul înlăturate. Ni se cere așadar să ne ajustăm perspectivele și ocheanul la conformațiile proprii peisajului. Un anume coeficient de elasticitate a conștiinței ne permite să facem întrucîtva față problemei. Cît de subiectivi sîntem noi, europenii, cînd luăm în studiu culturile străine se arată mai ales cînd se vorbește despre așa-zisele „deficiențe" ale acestor culturi. Ca să dăm un exemplu, reținem reproșul ce se face de obicei, și chiar în cărți unde se expune istoria filozofiei chineze, că spiritul chinez n-a izbutit niciodată să închege mari sisteme de gîndire. Reproșul, întrucît cuprinde o constatare, pare just; dar constatarea că în China nu s-au creat mari sisteme e numaidecît însoțită de o judecată în care răbufnește subiectivismul european: „Bieții chinezi, ei n-au cap sistematic, ei n-au logică constructivă! Ei sînt slab dotați sub raport filozofic! Gîndirea lor e fragmentară, aforistică! Bieții chinezi!" Dar de ce oare europeanul nu-și ia odată suficient răgaz să se ocupe pe îndelete, și mobilizîndu-și toate puterile simpatetice, de un aforism chinez? Ar vedea atunci că aforismul chinez, așa minuscul cum este, cuprinde mult mai mult decît aforistica europeană. „Aforismul" chinez ține, prin felul său, prin transparența și penumbrele sale, loc de „întreg"; el e echivalentul miraculos al unui „sistem", cîtă vreme aforistica europeană are totdeauna ceva fragmentar, trunchiat. Obiecția ce se face

spiritului chinez că nu a fost capabil să creeze sisteme poate fi ușor răsturnată din punct de vedere chinez. Un chinez ar putea să dea replica: un aforism de-al nostru face uneori cît un sistem european. Cîtă vreme nu ne dezbărăm de subiectivismul european pe care l-am ilustrat printr-un exemplu din nenumăratele ce se pot cita, riscurile rămîn numai de partea noastră. A pune în relief un aspect oarecare al culturii străine numai în comparație cu un aspect de același ordin al culturii noastre, ca și cum criteriile noastre ar fi o măsură absolută, e cel puțin naiv. Ca să ne întoarcem încă puțin la obiecția pe care binevoiam s-o adresăm spiritului chinez, de ce nu ne-am întreba odată: Nu cumva gîndirea filozofică chineză are, din punctul ei de vedere, motive foarte serioase să ocolească, fie lucid, fie instinctiv, desfășurările *sistematice* de mare amploare? S-ar putea întîmpla prea lesne ca sistemul să nu fie un *ideal* pentru chinezi. Dimpotrivă, sistematizarea s-ar putea să pară chinezilor un viciu al gîndirii europene și indice. Asupra sensibilității metafizice de mare finețe proprie chinezului care gîndește, sistemele europene trebuie să producă impresia cam penibilă și terifiantă a unor monștri antediluvieni. Lipsa de sisteme, cu funcția și semnificația ce li se acordă în Europa, este ea în China simptomul unei neputințe congenitale sau mai curînd semnul unui dezinteres determinat de altfel de înclinări spirituale? Întrebarea astfel pusă echivalează cu un răspuns. Spiritul chinez e dominat de propriile sale linii de forță, de propriile sale valori, ceea ce înseamnă că e cel puțin pretențios să speri că îl poți cuprinde în lumina unor pretinse valori care, pentru spiritul însuși la care ele se referă, sînt

de-a dreptul niște contravalori. Cînd dorim să aproximăm o cultură străină cum este cea chineză, se cuvine s-o lăsăm să se înfiripe în fața noastră potrivit normelor sale intrinseci.

Nu ne îndoim că cititorilor le-au căzut întîmplător, dacă nu altfel, sub ochi opere de artă chineză, cel puțin în reproduceri. Mai ales schițe, desene, tablouri. O imagine oricît de aproximativă cu privire la această artă e suficientă deocamdată pentru a servi drept suport unor utile considerații. Îndrumăm luarea-aminte asupra unor particularități de stil ale artei chineze. S-a observat desigur că pictura chineză se caracterizează mai întîi printr-un alt mod de a trata spațiul decît pictura cu care ne-au obișnuit artiștii continentului nostru. Problematica perspectivei se pune cu totul altfel pentru pictura chineză decît pentru cea europeană. În pictura europeană, peisajul este cuprins de pictor între razele vederii sale, dintr-un singur punct deschis asupra unei zări infinite. Pictorul organizează în parte și dispune viziunea peisajului între liniile ce emană dintr-un singur punct, din acel punct unde e situat imobil tocmai privitorul. Privitorul se crede în stare să cuprindă din punctul unde s-a așezat, cu o consecventă desfășurare a privirii sale, infinitul. Pictorul se simte în poziția sa, unică și nemișcată, centru organizator al tuturor zărilor. Pictorul chinez nu-și închipuie aceleași lucruri despre sine. El se acomodează așa zicînd la zare, deplasîndu-se succesiv. El redă o parte a peisajului, se pune apoi în mișcare, ia altă poziție și redă altă parte a peisajului, astfel că spațiul se organizează pe rînd în jurul unui privitor care își părăsește intermitent punctul de observație. Spațiul în larg e alcătuit

din cercuri care se juxtapun și se întrepătrund fără de a se organiza dintr-un singur centru perspectivic. Spațiul se distribuie în jurul unei pluralități de centre perspectivice, iar în adîncime spațiul apare mai mult ca o suprapunere etajată de planuri. Privitorul cutreieră, oprindu-se tihnit din cînd în cînd; el cutreieră agale spațiul în lung și în lat și în adîncime. Cu aceasta, spațiul își însușește o structură particulară, ca și cum ar fi alcătuit din „rotocoale" ce se întretaie indefinit, adică fără de margini precise. E vorba aici despre un spațiu alveolar indefinit pe care nu-l cuprinzi niciodată în totalitatea sa dintr-un singur loc, și care te silește să *umbli* pentru a lua contact cu el. Observațiile noastre privesc un spațiu imaginar care pentru spiritul chinez are o funcție categorială. De structura aceasta spațială se resimte tot felul de a fi al spiritului chinez. Alte trăsături particulare ale picturii chineze de relevat, pentru că sînt utile în vederea unor importante analize, le găsim rezumate în ceea ce s-a numit „impresionismul chinez". Banal și întrucîtva impropriu spus, constatăm în pictura chineză o aptitudine, o aplecare stăruitoare de a fixa o impresie, un moment, tăiate din natură și viață. În desene neîntrecute prin finețea lor, pictura chineză se mărginește la redarea unor linii de peisaj geologic, a unui mănunchi de trestii înfiorate ca de o presimțire, a unei paseri în zbor somnambulic, a unui pește de aur în unda apei, a unui copac frămîntat de vînt, a unei case sub ocrotirea divinei vegetații, fixate toate prin mijloace de o simplicitate monosilabică. E aici același impresionism ce se remarcă și în poezia lirică chineză. Nu vom pierde din vedere că acest indiscutabil impresionism a fost nu arareori pus

în paralel, de altfel în chip foarte eronat, cu impresionismul european din secolul al XIX-lea. Apropierea cu totul nejustificată s-a produs desigur și din pricina binecuvîntată că impresioniștii europeni s-au simțit vădit atrași de impresionismul chinez. Ceea ce nu împiedică impresionismul chinez să fie al unui spirit cu totul altfel orientat și al unei lumi cu totul diferite. Luînd pentru comparație de pildă arta francezului Monet, surprinzi și la el neapărat o vrere, mărturisită de altfel, de a fixa pe pînză o impresie imediată, de nimic alterată în fragilitatea ei efemeră, un moment singular și incomparabil în relativitatea sa. Impresia îndrăgită de acești francezi e însă retinală. Culoarea e înțeleasă ca ipostază fragilă a luminii schimbăcioase, instantaneul e plin de reflexe de ale lumii înconjurătoare. Nestatornicia proceselor de pulverizare, necurmata, indefinibila prefacere, momentul fizic, timpul atomizat, fluiditatea lucrurilor — iată obiectivul impresionismului european. Un asemenea impresionism este replica artistică pe care și-o dă de fapt omul dezagregat sufletește, omul decadenței, al sfîrșitului de veac, care se agață cu un ultim efort și cu elegiacă voluptate de singura existență în care el mai crede: de moment. Cu totul altfel este momentul în preajma căruia stăruie, calm și imperturbabil, impresionismul chinez. Momentul este de astă dată încărcat de o sarcină metafizică. Momentul este o arătare ciudată a veșniciei. Momentul are caratele eternității. În dosul schiței, al vremelnicului, al întîmplătorului, presimțim taina și rînduiala cosmică de totdeauna. Detaliul se prelungește în Tot. Totul se destăinuie în detaliu. Amănuntul vremelnic e semn al marelui sens ce

ne depășește, cum pentru ghicitori linia din palmă sau un arabesc al pielii e semn al unui destin. Impresionismul chinez este așadar în esență un impresionism divinatoriu care alege și culege momentul numai întru cît acesta e o expresie a tîlcului metafizic al lumii, a unui tîlc neformulat dar presimțit. Fragilitatea, gingășia, efemerul sînt pentru sufletul chinez fața accesibilă a unei taine adînci, totale și mai presus de timp. În această solidaritate a momentului cu eternitatea își are obîrșia măreția simplă a artei chineze, față de care operele impresionismului european nu pot să apară decît periferiale și meschine. Impresionismul european, mod decadent, lipsit de adîncime, despuiat de sensibilitate metafizică, se complace fără profunde rezonanțe printre forme accidentale neretușate pe care le înregistrează cu o voluptate pasivă. Iată epitete crud peiorative de care arta chineză se distanțează, oricît de impresionistă ar fi. Formele fãpturilor și ale lucrurilor atinse de o răsfrîngere a eternității apar în arta chineză stilizate în consecință. Prezența noimei și a divinului se bănuiește în orice aspect, oricît de întîmplător și de momentan al peisajului. Divinul, care în arta chineză nu prea dobîndește o specială înfățișare mitologică, e în primul rînd ca un element inefabil de care se îmbibă toate substanțele și formele naturii. Simțul deosebit pentru acest inefabil se amestecă într-o fericită convergență cu dragostea de finețe și de nuanțe, proprie și ea spiritului chinez, și pe care orice vizitator al unui muzeu de artă din Extremul Orient o descoperă cu ușurință. Cu atare aptitudini, trăsături, înclinări, trebuie să aducem într-o conexiune și gîndirea și viața religioasă chineză. Căci toate manifestațiile

spiritului se desprind din aceeași rădăcină și trădează ochiului suficient deprins aceleași tipare. Caracterul aforistic, în orice caz nesistematic, al gîndirii chineze nu este decît un mod al impresionismului divinatoriu propriu acestui spirit. Dacă orizontul chinez nu apare organizat pe un plan vast din centrul unic și nemișcat al subiectului privitor, cum ar putea să încapă în spiritul chinez zarea unui mare sistem cu coordonatele sale atotcuprinzătoare? Gînditorul chinez urmează fără să știe exemplul pictorului, el se deplasează în orizont, încît gîndirea sa se înfiripă mai curînd în idei aluzive, negîndite pînă la capăt, cu o emisferă lăsată în umbră; iar aceste închegări de gînd legate de felurite aspecte concrete ale naturii se juxtapun, se întrepătrund ca rotocoalele fără de margini precise din care e alcătuit spațiul imaginar al chinezului. Ideile acestea, avînd o emisferă cufundată în umbră, sînt oarecum spicuite în mers dintr-un loc într-altul. Gîndirea chineză, plină de finețe și de imponderabile nuanțe, e stăpînită de înclinarea spre concretul vremelnic și spre sensul îmbibat de taină. De aici și împletirea discretă a acestei gîndiri cu supunerea ilustrativă, cu anecdoticul, cu parabola, cu legendarul. Realitatea însăși în cele mai alese momente ale ei este pentru gîndirea chineză anecdotă, parabolă, legendă. Natura și existența umană se arată chinezului ca fiind încărcată de un tîlc. Tîlcul însă nu este niciodată urmărit în toate ascunzișurile consecințelor sale, ci e lăsat în voia sa să se piardă iarăși în taină. Viața religioasă denotă mai vîrtos un adînc respect față de rînduielile Firii, a cărei totalitate se răsfrînge în fragmente, ale cărei fragmente se țin legate — deși legătura dintre ele nu

se vede ci numai se bănuiește. Și aici analogia cu pictura este învederată. Peisajul, așa cum e văzut și înțeles de pictorul chinez, nu este organizat dintr-un singur punct perspectivic, ci din mai multe; totuși peisajul nu se destramă în părți anarhice, fiind ținut într-o unitate secretă chiar de solidaritatea obiectivă a părților. Fapt e că pictorul chinez se duce în natură, în orice loc ca la Dumnezeu acasă, care așteaptă să fie vizitat. După opinia pictorului chinez, confratele său european este desigur mult prea subiectiv, deoarece acesta vrea să-și impună perspectiva sa cu silnicie întregii naturi. Pictorul chinez are prea mult respect față de natura însăși cu părțile ei ca să nu-și adapteze plin de condescendență perspectiva la configurațiile ei. Gînditorul chinez vede și gîndește și el la fel, în rotocoale, dar fără de a dizolva unitatea întregului și a tainei. Nicăieri nu vom întîlni ca în China un mai răspicat sentiment că elementele firii sînt legate între ele, oricît de adverse ar părea uneori. Gîndirea și simțirea chineză vibrează în atmosfera unei desăvîrșite încrederi acordate solidarității dintre elemente. Elementele naturii se bucură la chinezi de prestigiul unor puteri mitologice, fără însă ca ele să se configureze în plăsmuiri mitologice propriu-zise. Imaginația chineză nu trece mult dincolo de motivele palpabile. Cerul e divinizat așa cum e văzut. Pămîntul de asemenea, așa cum e simțit sub tălpi. Lumina, întunericul sînt divinizate în substanța lor accesibilă simțurilor. Natura, mai ales sub raport vegetativ, e alcătuită din potențe divine, nu imaginate, ci văzute cu ochi trupești în chiar materialitatea lor; materia, viața, vegetalul, cutare copac secular crescut în crăpăturile unei stînci, cutare cascadă de

spiritului se desprind din aceeași rădăcină și trădează ochiului suficient deprins aceleași tipare. Caracterul aforistic, în orice caz nesistematic, al gîndirii chineze nu este decît un mod al impresionismului divinatoriu propriu acestui spirit. Dacă orizontul chinez nu apare organizat pe un plan vast din centrul unic și nemișcat al subiectului privitor, cum ar putea să încapă în spiritul chinez zarea unui mare sistem cu coordonatele sale atotcuprinzătoare? Gînditorul chinez urmează fără să știe exemplul pictorului, el se deplasează în orizont, încît gîndirea sa se înfiripă mai curînd în idei aluzive, negîndite pînă la capăt, cu o emisferă lăsată în umbră; iar aceste închegări de gînd legate de felurite aspecte concrete ale naturii se juxtapun, se întrepătrund ca rotocoalele fără de margini precise din care e alcătuit spațiul imaginar al chinezului. Ideile acestea, avînd o emisferă cufundată în umbră, sînt oarecum sprijinite în mers dintr-un loc într-altul. Gîndirea chineză, plină de finețe și de imponderabile nuanțe, e stăpînită de înclinarea spre concretul vremelnic și spre sensul îmbibat de taină. De aici și împletirea discretă a acestei gîndiri cu supunerea ilustrativă, cu anecdoticul, cu parabola, cu legendarul. Realitatea însăși în cele mai alese momente ale ei este pentru gîndirea chineză anecdotă, parabolă, legendă. Natura și existența umană se arată chinezului ca fiind încărcată de un tîlc. Tîlcul însă nu este niciodată urmărit în toate ascunzișurile consecințelor sale, ci e lăsat în voia sa să se piardă iarăși în taină. Viața religioasă denotă mai vîrtos un adînc respect față de rînduielile Firii, a cărei totalitate se răsfrînge în fragmente, ale cărei fragmente se țin legate — deși legătura dintre ele nu

se vede ci numai se bănuiește. Și aici analogia cu pictura este învederată. Peisajul, așa cum e văzut și înțeles de pictorul chinez, nu este organizat dintr-un singur punct perspectivic, ci din mai multe; totuși peisajul nu se destramă în părți anarhice, fiind ținut într-o unitate secretă chiar de solidaritatea obiectivă a părților. Fapt e că pictorul chinez se duce în natură, în orice loc ca la Dumnezeu acasă, care așteaptă să fie vizitat. După opinia pictorului chinez, confratele său european este desigur mult prea subiectiv, deoarece acesta vrea să-și impună perspectiva sa cu silnicie întregii naturi. Pictorul chinez are prea mult respect față de natura însăși cu părțile ei ca să nu-și adapteze plin de condescendență perspectiva la configurațiile ei. Gînditorul chinez vede și gîndește și el la fel, în totocoale, dar fără de a dizolva unitatea întregului și a tainei. Nicăieri nu vom întîlni ca în China un mai răspicat sentiment că elementele lumii sînt legate între ele, oricît de adverse ar părea uneori. Gîndirea și simțirea chineză vibrează în atmosfera unei desăvîrșite încrederi acordate solidarității dintre elemente. Elementele naturii se bucură la chinezi de prestigiul unor puteri mitologice, fără însă ca ele să se configureze în plăsmuiri mitologice propriu-zise. Imaginația chineză nu trece mult dincolo de motivele palpabile. Cerul e divinizat așa cum e văzut. Pământul de asemenea, așa cum e simțit sub tălpi. Lumina, întunericul sînt divinizate în substanța lor accesibilă simțurilor. Natura, mai ales sub raport vegetativ, e alcătuită din potențe divine, nu imaginate, ci văzute cu ochi trupești în chiar materialitatea lor; materia, viața, vegetalul, cutare copac secular crescut în crăpăturile unei stînci, cutare cascadă de

cristalină apă, sînt înțelese și adorate ca „divinități" așa cum sînt văzute. Cascada nu „are" un demon, ci *este* un demon. Copacul nu „are" o zeitate, ci *este* o zeitate. Peisajul își face loc în conștiință, și este atît de apreciat în arta chineză fiindcă pentru spiritul chinez el este echivalentul unei mitologii; peisajul este substanțialmente de natură divină. În orice împrejurare, chinezul se dorește în magică corespondență cu toate rînduielile Firii, el se crede în prelungire cu taina lumii; cu toate acestea, sau mai corect spus tocmai pentru aceasta, chinezul nu simte deloc nevoia de a construi sisteme metafizice de natură speculativă — speculația ar însemna un gest ireverențios față de puterea penumbrei sau chiar o jignire adusă tainei. În schimb chinezul, în acord divinatoriu cu taina și cu noima existenței, este el însuși consubstanțial cu taina cea mai adîncă, încît viața lui ca atare devine echivalentul unei metafizici. Filozofii sau înțelepții exaltă preceptele necuvîntării, ei țin ca discipolii lor să tacă. Controlul învățăceilor se mărginește la urmărirea atentă a felului cum ei se poartă. Căci purtarea omului e înțeleasă ca expunere a unei doctrine sau mai curînd a unei divinații. Aceste coordonate constituie modul de închegare al existenței chineze. Chinezii sînt un popor de țărani cu viață străveche, în forme de arhaicitate geologică; ei se simt magic legați de peisaj, care are prestigiul fabulos al divinului palpabil. De categoria divinului se îmbibă tot peisajul, cu toate lucrurile și cu toate făpturile sale. Într-un astfel de climat spiritual, orice act, chiar actul de strictă utilitate, dobîndește o înfățișare rituală. Orice act înseamnă purtare, adică expunere, firesc cultică, a unei învățături muiate în taină. Mulți călători ne-au

vorbit cam disprețuitor despre spiritul practic, despre felul tehnic și neînaripat al chinezilor în contrast cu înclinările nobile ale altor popoare. Prezentarea aceasta echivalează cu o desfigurare brutală a unei situații ce-și are încă secretele ei dîrz păzite. Dacă spiritul chinez ar fi pur și simplu mărginit practic cum se pretinde, atunci ar dezvolta practicitatea pînă la marginile cu putință în vederea foloaselor. Dar unde a întîmpinat civilizația europeană de dată recentă, eminamente practică, rezistențe mai hotărîte decît tocmai în China? De ce atîta împotrivire, cînd civilizația aducea nediscutate foloase practice? Nu strică să mai amintim că chinezii sînt autorii ingenioși ai atîtor invenții care au devenit foarte practice aiurea, dar care la ei au intrat în uzul public mai mult sub forma unor jucării pentru minori și adulți deopotrivă. Busola, praful de pușcă, tiparul sînt invențiile lor, dar practic le-au exploatat alții, fiindcă, lucru ciudat, chinezii s-ar fi sfiit să uzeze de ele în sens practic. Toate acestea nu prea sînt o pledoarie în favoarea practicității chineze. Țăranul chinez în lucrarea cîmpului se cam ferește de utilajul cu înfățișare de mașini, fiindcă a folosi unelte în raporturile cu natura înseamnă a ieși din rînduielile ei, iar a ieși din rînduială înseamnă o crimă care mai curînd sau mai tîrziu se răzbună într-un fel sau altul. Cert, chinezul are o orientare practică în sensul unei înclinări spre esențialul simplu, spre actul necesar vieții, dar el refuză practicul ce nu are legături directe cu taina și cu sensul de totdeauna al vieții. Astfel, în adevăr, practicitatea sa, simplă și măreață, este expunerea rituală a unei metafizici subînțelese. Religiozitatea chineză nu se dezvoltă ca o ramificație spe-

cială a spiritului, diferențiată în sine și pentru sine. Religiozitatea este mai curînd un aspect permanent al actului, al comportării omului în mijlocul sensului cosmic. Într-o poezie chineză, într-un tablou, într-un act ritual, într-un gînd metafizic, avem de-a face totdeauna cu o confluență de arome din toate. Același e cazul și al religiozității. Dacă amestecul planurilor s-ar desfășura sistematic, s-ar obține fără îndoială insuportabile monstruozități culturale. Dar spiritul chinez e discret, reținut; el nu se lansează în largi desfășurări susținute metodic; el cultivă rotocoalele, fragmentarul, momentul; gîndirea chineză e aforistică, nuanțată, dar nu din pricina unei extreme diferențieri, ci nuanțată mai curînd din cauza unei complexități ținute în stare embrionară. Dată fiind această situație, orice amestec de planuri (artistic, filozofic, religios, practic) duce la închegări care rămîn numai niște aluzii ale împlinirii. În raporturile sale cu „Totul", spiritul chinez se încrede îndeosebi în ghicire, în divinație. Divinația nu înseamnă intuiție pur și simplu, ea e presimțirea totului pe temeiul impresiei. Interesant e că mitologicul ca atare, cu fabulațiile, cu plăsmuirile sale de figuri și înțelesuri, apare la chinezi mai puțin dezvoltat decît la alte popoare care au produs mari culturi, adică decît la inzi, la greci, la germani, la slavi sau decît la mesopotamieni și egipteni. Dar e normal să fie așa, deoarece la chinezi, mai mult decît la alte neamuri, natura însăși, peisajul în toată materialitatea sa fiind pătruns de categoria divinului, reprezintă de fapt un echivalent nediminuat al mitologiei. Cerul cu substanța sa azurie este ca atare o divinitate transparentă și luminoasă de gen patern; pămîntul

întunecat și germinativ este ca atare o divinitate tenebroasă de gen matern. Cerul fecundează pămîntul, lumina fecundează întunericul: nu la figurat, ci realmente. Dualitatea familiară originară din care naște marea familie a tuturor făpturilor naturale — iată obiectul celei mai străvechi concepții chineze. Lumina ca mascul și întunericul ca femelă sînt existențe primare de sex opus. Pentru plămădirea tuturor lucrurilor și ființelor, e nevoie și de una și de cealaltă. Se presupune o dualitate de început, dar termenii nu sînt adverși, ci complementari. Făcînd o comparație între acest dualism, în care lumina este tatăl și întunericul mama, și dualismul iran, pentru care lumina și întunericul se găsesc într-o necurmată luptă ce se va termina odată și odată cu biruința luminii, ne dăm seama de acuitatea unei deosebiri între concepții, care pornesc de la aceleași elemente de temelie. La chinezi domină sentimentul unei foarte fertile solidarități între elementele Firii. Dacă lumina e binele iar întunericul e răul, atunci la chinezi binele și răul se întregesc pe planul rodniciei. La irani domină sentimentul dinamic al războirii dramatice între cele două principii ireconciliabile — binele și răul, lumina și întunericul.

Sub raport religios, cea mai interesantă apariție a Chinei este fără îndoială Lao Zi (secolul al VI-lea *a. Chr.*). Colecția nu prea mare de aforisme ale acestui mistic poartă titlul *Dao De Jing*, cartea despre Dao și despre De. „Dao“ este un termen fundamental al gîndirii chineze, și a fost tradus prin „cale“, „sens“, „rînduială“. „De“ înseamnă „virtute“, „viață“. De fapt, în limbile europene nu se găsește nici un cuvînt împuternicit să redea întocmai pe Dao, și nici un cuvînt corespunzător

lui De. Căci Dao ar trebui tălmăcit printr-un cuvînt care ar însemna în același timp „cale“ și „sens“, iar De printr-un cuvînt care ar însemna în același timp „virtute“ și „viață“. După sugestiile celor mai avizați sinologi, Dao este așadar calea ce își are obîrșia într-un sens metafizic care impune fiecărui lucru un drum, un mers, o cale. Ce este în adevăr „Dao“ vom înțelege însă mai bine din aforismele lui Lao Zi.

Dacă am spune că Lao Zi este un mistic al naturii, am schița numai un început de caracterizare. Judecat după atitudini, Lao Zi este desigur o apariție anticulturală, un adversar al civilizației mai ales. Un personaj asocial. Atitudinile acestea, așa vag conturate, îi aparțin neîndoios, dar ele nu istovesc o ființă. Aceste trăsături de suprafață au făcut cel mult pe unii literați europeni cam pripiți să compare pe Lao Zi cu Rousseau. Asemenea comparații, cînd nu sînt de nici un folos, sînt de-a dreptul primejdioase. Vrem să refacem situațiile în vederea unei justiții mai bine cîntărite. Dragostea de natură pe care o profesează Rousseau e de un gen cu totul sentimental. Acest cuvînt așază pe Rousseau într-o lume prin care sufletul lui Lao Zi nu a umblat niciodată. Rousseau este un dezabuzat, un plictisit de frivolitățile și de excitantele pastorale ale rococoului, el se emoționează lacrimogen în fața naturii, care în fond rămîne pentru el un rai iremediabil pierdut. Rousseau e de fapt un om fără de legături organice cu natura, un înstrăinat de marea mumă. El suferă fără leac de nostalgia naturii, dar rămîne inapt la marea reîncadrare. La Rousseau, totul este aspirație și emoție aproape maladivă. El nu are nimic din calmul adînc și mistic, simplu și nesentimental al

lui Lao Zi, care cu peisajul laolaltă se simte matern ocrotit de Dao, împrejmuit, susținut și purtat de sensul impersonal și inefabil al existenței, al Totului. Spuneam că s-a ridicat învinuire chinezilor că ei n-ar fi fost niciodată în stare de o gîndire de anvergură sistematică, ci doar de silabisiri aforistice. Criticii neverosimil de stîngaci care au rostit un asemenea reproș nu și-au luat osteneala să compare aforismele lui Lao Zi cu ale unui Pascal, Novalis sau Nietzsche, cei mai apreciați maeștri ai aforismului european. Operația s-ar fi impus, dacă nu pentru altceva, cel puțin ca să se vadă că aforismul nu e totdeauna același lucru. Dacă pictura și poezia chineză au darul de a surprinde divinatoriu un moment al naturii, un moment în care se oglindește totul, gîndirea lui Lao Zi se realizează de asemenea divinatoriu. Orice aforism al său, oricît de puțintel ca articulație și înfățișare, cuprinde de fapt o trăire a sensului cosmic. Aforismul nu e deci capricios, arbitrar, făcut doar ca să uimească cu orice preț. Aforismul lui Lao Zi, oricît de paradoxal — și el e totdeauna paradoxal — n-are nimic artificial, căutat, ci se desprinde cu perfectă necesitate din simțămîntul metafizic al totului. La nici un alt autor paradoxul nu are un substrat mai firesc și o necesitate mai organică. O altă calitate excepțională a aforismelor lui Lao Zi este aceea că fiecare ține loc de întreg. Din fiecare aforism, chiar izolat privit, al lui Lao Zi, reconstitui omul și lumea, lumea în care omul se simte trăind, și sensul ultim, de-abia bănuit, de care el se simte legat și pătruns. Aforismele europenilor sînt de obicei pietre de mozaic; de-abia în alai ele alcătuiesc ceva, fie un fragment de lume fie o viziune meta-

fizică. Dacă pictura și poezia chineză, avînd ca subiect o margine de lac cu un pește de aur și cu un fir de trestie înfiorată, redau un moment în care se repercutează veșnicia, aforismul lui Lao Zi, aspect și totalitate în același timp, se aude parcă ar fi însuși glasul mărturisitor de sine al lui Dao. Un exod din rînduielile sociale, culturale, o întoarcere de la preferințele eului particular, o înaintare spre rînduielile secrete și vădite în același timp ale Firii — iată îndemnurile de care se pătrunde Lao Zi. Apare limpede din tot ce știm că Lao Zi încearcă să se depășească și să atingă principiul supraindividual, dar el nu întreprinde aceasta decît cu ajutorul principiului însuși care-și are prelungirea și împlinirea în om aici și acum. Cîteodată, Lao Zi numește pe Dao „nonexistența“ sau „golul“. Comentînd această echivalare a lui Dao cu golul, unii cercetători s-au îndîrjit să tăgăduiască autenticitatea chineză a gîndirii lui Lao Zi prezentînd-o drept un import din India. Se cuvine deci să precizăm deosebirile care, dacă n-au fost observate, nu înseamnă că nu există. Pentru gîndirea indică, principiul impersonal, cîteodată golul, se substituie lumii sensibile, naturii concrete cu multiplicitatea ei de fenomene. Principiul sau golul sînt singure dominante, lumea fenomenală dezvăluindu-se ca o simplă iluzie. Ascetul din India optează pentru trăirea întru principiu impersonal, întru gol, și se retrage total din lumea fenomenală sau a iluziei. Lao Zi înțelege altfel raportul dintre „golul metafizic“ și „lumea fenomenală“. El vede principiul, golul, adică pe Dao, și lumea făpturilor concrete, adică natura, nu într-un raport de excludere reciprocă. Principiul nu se substituie lucrurilor, ci se condiționează cu acestea

într-o desăvîrșită reciprocitate; taina e o prelungire a fenomenelor, fenomenele sînt o prelungire a tainei. Dao și făpturile concrete se opun complementar formînd împreună un întreg:

Treizeci de spițe se întîlnesc în butucul unei roți;
Pe golul din el se întemeiază folosul carului.
Frămînți lutul și faci din el vase;
Pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului.
Spargi pereții făcînd uși și ferestre
Ca să ia ființă o casă;
Pe nimicul lor se întemeiază folosul casei.
De aceea, existența dă proprietate, neexistența dă folos.

Acesta e faimosul aforism al lui Lao Zi cu privire la evidenta eficacitate a negativului. Existența e substanță, dar golul dă *sens* acestei existențe. Toate lucrurile sînt îmmuiate în taina despre care nu se poate spune nimic precis: ea e indeterminatul, golul. Dar golul nu se substituie lucrurilor degradîndu-le la valoarea de simple iluzii, ci le întregește dîndu-le într-un fel adevărata semnificație. Lucrurile palpită în plenitudinea lor adevărată numai cînd sînt completate cu indeterminatul. Dar la rîndul său, nici fondul sau golul nu este întreg, fără de lucruri. De unde urmează că lucrurile concrete ale simțurilor nu sînt pentru Lao Zi niște simple iluzii ca pentru inzi, ci incomplete, cum ulciorul e incomplet fără de golul dinăuntru. Omul, ca ființă vie, trebuie să ia contact cu fondul tainic al Firii, cu Dao, spre a se întregi, spre a deveni plenar. La Lao Zi, revărsarea omului în sensul metafizic al lucrurilor nu este, ca la inzi, un fel de retragere permanentă. Misticismul lui Lao Zi este ca o atingere de un moment cu golul, cu

sensul, și apoi ca o întoarcere în lumea simțită. Sufletul lui Lao Zi pendulează veșnic între principiu sau gol pe de o parte și lumea simțurilor pe de alta. Drumul său nu este retragere totală, ci pendulare. În orice situație de viață naturală, Lao Zi caută un contact reconfortant cu sensul metafizic, dar cu sarcina acestui sens, el se întoarce în condiția naturală, fiindcă Lao Zi e stăpînit de convingerea că sensul la rîndul său se împlinește numai aici. Lao Zi nu se refugiază din lume în principiul impersonal, ci trăiește în natură cu lumina lui Dao în el. Acest momentanism mistic, această pendulare între natură și sens circumscriu originalitatea lui Lao Zi față de misticismul ca stare postulată în permanență și de hotărîre unilaterală, radical ascetică, al inzilor. Misticismul lui Lao Zi nu rupe punțile, nu se impune cu puterea care îndoaie și frînge cugetul; acest misticism are ceva înțelept și organic, și crește în om fără ca el să prindă măcar de veste. Misticismul la inzi e gîndire consecvent realizată, de direcție unică, stare alambicată produsă chinuitor prin autosugestie, prin grave exerciții; misticismul lui Lao Zi e mai mult viață firească, iluminată de un tîlc superior. Misticismul inzilor are ardori neomenești; în dogoarea sa de cuptor se topesc metalele, deasupra alegîndu-se lamura. Misticismul lui Lao Zi e moale. De altfel, însuși Dao e prezent mai mult ca un principiu feminin-matern decît masculin. Poarta lui Dao este obîrșia cerului și a pămîntului, ne spune Lao Zi. Imaginea presupune la originea lumii aproape un act de geneză ca o naștere feminină. Sau un alt aforism:

> Dao stă singur și nu cunoaște schimbarea.
> Umblă în cerc și nu cunoaște nesiguranța.
> Poți să-l închipui ca muma lumii.

Un înțelept care-și face despre sensul lumii o icoană atît de feminin-maternă va prețui firește tot ce e slab, fraged, germinativ, simplu și firav. Cităm:

> Cel ce-și cunoaște puternicia bărbătească,
> dar rămîne în slăbiciune femeiască,
> acela este albia lumii.
> Pe acela nu-l părăsește viața veșnică,
> acela poate să se întoarcă
> și să devină iarăși copil.

Înțeleptul, pentru care tîlcul existenței are ceva matern, fraged, germinativ, blînd, umil, nu va iubi acțiunea bărbătească, ostentativă, și nu se va încînta de isprăvile voinței tari și lucide. În adevăr, Lao Zi va propune în toate și mai presus de toate nonacțiunea. Cuvîntul e așa de surprinzător pentru urechile noastre obișnuite cu alte sunete, încît e nevoie de un popas, de-o lămurire. Înțelepciunea lui Lao Zi este un elogiu al nonacțiunii. Dar nonacțiune în înțeles laozian nu înseamnă leneșă visătorie, inactivitate. Lao Zi prețuiește numai faptele care se fac oarecum de la sine, prin noi, în acord cu rînduielile Firii, faptele care nu jignesc natura femeiască a totului. Iată cum osîndește Lao Zi bărbăția înclinată spre brutală silnicie și toate faptele care seamănă cu o forțare a ordinii firești:

> A voi să cucerești lumea prin fapte?
> Am trăit și am văzut: aceasta nu e cu putință.
> Lumea este un lucru spiritual,
> nu-i îngăduit să te porți cu ea brutal.
> Cine acționează, o strică.
> Cine vrea să o cucerească, o pierde.

Sau:

Cel ce vrea să-și ajute domnitorul după
îndrumarea
lui Dao, nu va încerca să supună lumea cu armele.
Felul său este de a iubi retragerea.
Unde au adăstat luptătorii, cresc spini și mărăcini.
Pe urma marilor oștiri, vine desigur zodie rea.
Cel vrednic vrea hotărîre, dar nimic mai mult.
El nu cutează cucerire cu forța.
El vrea hotărîre fără a se făli,
hotărîre fără a se lăuda,
hotărîre fără a se mîndri,
hotărîre, fiindcă nu se poate altfel,
hotărîre departe de orice silnicie.
Cînd creaturile devin puternice, ele încep
să îmbătrînească,
Căci acesta e contrasensul,
iar contrasensul este aproape de sfîrșit.

Puternicia manifestă ce explodează în acte susținute de vreri treze și de ținte lucide duce în cele din urmă la „contrasens“, fiindcă forța nu ține seama de esența Firii care este moale, dar tocmai de aceea ascuns-puternică, puternică prin reținere și prin discretă creștere. Poate că acest gen de înțelepciune degajată din ritmuri cosmice nu este potrivită pentru oriunde și oricine. Dar un popor de cîteva sute de milioane de oameni, viețuind prin orașe milenare, cum este cel chinez, își poate permite înțelepciunea nonacțiunii ca rod al unui spirit îndrăgostit de fața veșnic germinativă a naturii. Dintr-o asemenea înțelepciune, chinezul își soarbe certitudinea eternității sale pusă sub ocrotirea lui Dao.

Simbolul cel mai frecvent al lui Lao Zi este apa. Apa este mai întîi elementul cel mai de-aproape

înrudit cu Dao, căci ea are darul de a nu opune nici o rezistență, ea e umilă, ea caută locurile cele mai joase; dar cît de puternică e apa, tocmai prin lipsa de rezistență și prin umilința ei. Al doilea: apa în multe mitologii apare ca un simbol al maternității, avînd legătură cu fecunditatea, cu existența embrionară, cu nașterea, cu tot ce e germinativ, cu tot ce e fragedă înmugurire. În contextul acestor semnificații se înțeleg de la sine toate virtuțile care fac din apă simbolul cel mai apt de a cuprinde sensul și funcțiile lui Dao, muma existenței. Ca simbol magic-expresiv, apa este utilizată de Lao Zi mai ales atunci cînd ne vorbește despre De, adică despre acel ceva ce înseamnă într-o largă cuprindere, dintr-o dată, și „viață" și „conduită" și „virtute" și „vrednicie":

> Fluviile și mările sînt regii tuturor văilor,
> Aceasta fiindcă ele știu să zacă jos.

Cele mai multe aforisme și maxime ale lui Lao Zi ne surprind prin înfățișarea lor paradoxală. Aceasta o știe și Lao Zi, căci el spune într-un loc: „Cuvintele adevărului par întoarse pe dos." Datorită atmosferei calme ce emană din aforismele lui Lao Zi uzînd de imagini arhaice ce străbat veacurile, simple și mărețe ca gesturile naturii, ți se pare dintr-o dată că paradoxul este chiar felul propriu de a se exprima al lui Dao. Te urmărește îndelung impresia, ascultînd aceste aforisme, că nu Lao Zi este un autor paradoxal, ci Dao însuși o taină cu cuvintele întoarse pe dos. Lao Zi nu face decît să ne comunice, ca un copil bătrîn ca lumea, ceea ce el vede în clipe de mirată divinație. O putere de sugestie ce înduplecă nu numai gîndul

ci și inima, sîngele, făptura și pasul nostru, izvorăște din aforismele lui Lao Zi. În literatura lumii, aceste paradoxe sînt singurele care prin puterea lor magică se pot apropia de cuvintele lui Isus din Nazaret. Adîncimea lor nu e egalată decît de naivitatea lor, s-ar zice cu totul străină de viață. Dar iată că Lao Zi e naivul lucid, copilul bătrîn care știe și acest lucru. Cu aceasta adîncimea aforismelor sporește fără de a pierde totuși nimic din naivitate, ceea ce este cu totul uluitor:

> Toată lumea spune că Dao al meu e magnific,
> dar că el nu prea e făcut pentru realitate.
> Dar tocmai aceasta e măreția lui Dao,
> că nu pare făcut pentru realitate.

Spuneam că doctrina vieții profesată de Lao Zi culminează în sfatul, cel mai adesea rău înțeles: „Nu acționa!“ Sfatul nu îndeamnă la pasivitate, condamnabilă oriunde. Sfatul cuprinde mai curînd reprobarea oricărei agitații conștiente, a oricărui efort individualist, exaltat, sărit din ordinea lucrurilor, și care nu ține seama de rînduielile Firii: Să aștepți în liniște să se împlinească totul de la sine atunci cînd e nevoie și cum e nevoie. Fapta să cadă ca un fruct copt, cînd o adiere e de-ajuns să-l rupă de pe creangă. Nu se poate tăgădui că aparent sfatul „nu acționa“ amintește etica negativă a inzilor. Dar și de astă dată o mai atentă pipăire și cîntărire impune o distincție. Etica negativă a inzilor se întemeiază pe ideea că omul nu se salvează prin fapte, oricît de bune ar fi ele. Norma urmată de inzi nu este decît rezultatul logic al unei negări în general. Indul socotește viața ca un rău, și viața repetată, reincarnarea, ca un rău și mai mare. Cu totul altfel Lao Zi. El privește

viața cu seninătate profundă și liniștită, luînd-o așa cum este, și ca și cum s-ar putea face ceva din ea de îndată ce ne-am înrădăcina în Dao. Lao Zi nu visează o viață după moarte. Nici de reincarnare el nu se sperie, căci idei de acest fel nu-i frămîntă deloc sufletul, atît e de legat de viața pămînteană dată. Lao Zi, geniu al simplității, evită speculația și sofismul, el nu-și complică problematica. Viziunea sa metafizică nu e nici ea o viziune dezvoltată, ci mai curînd sămînța unei viziuni, sau un simplu gînd divinatoriu care cuprinde în sine totul, ca o presimțire. Pentru Lao Zi, în orice caz, nu există decît lumea și viața aceasta, cuprinsă în Dao ca o piatră multicoloră fixată într-un inel. Ascetul din India se retrage în Brahman sau în Nirvana și privește viața ca un lucru exterior, distant, cu dispreț, sau cu un surîs de amărăciune. Lao Zi e din cînd în cînd oaspetele de-o clipă al lui Dao. Încărcat de mierea veșniciei, el se întoarce de fiecare dată în condițiile umane ca să-și umple fagurii. Religiozitatea lui Lao Zi are o tonalitate a ei, care nu se confundă cu altceva. Renunțarea la bunurile părelnice ale contrasensului de care e dominată viața în societate și în civilizație, renunțare fără de chin, iluminarea lăuntrică în clipa contactului cu așa-zisul gol, umilința sinceră, fără gînduri doselnice, iubirea față de toate făpturile, înfrînarea activității la ceea ce este apropiat și firesc, o stăpînită rezervă față de orice depărtări excesive și fantasmagorice, adăstarea în rotocol ca într-un cuib al lui Dao — toate acestea împreună împrumută religiozității lui Lao Zi acea tonalitate particulară ce subjugă și înalță. Religiozitatea plutește într-o atmosferă de pace și destindere, se îmbracă în paradox fără crispare și crește

de-a dreptul din cotorul tainic al existenței. Este în religiozitatea laoziană ceva feciorelnic, feminin și sublim în același timp, ceva arhaic și fraged-proaspăt deodată, un amestec de local și de lipsă de patrie, o împletire de organic și de nelume. Religiozitatea lui Lao Zi este mai ales echivalentă cu sentimentul unei trăiri în albia lui Dao. Lao Zi se simte în matca cosmică moale și puternic ca apa. Misticismul lui Lao Zi e concentrat fără expansiuni, fără *Schwärmerei*, conștiința sa religioasă nu se îndeamnă la o revărsare infinită de extaz în Dao: ea e mai mult o supratrezire de-o clipă, și apoi aroma pe care această clipă o împrăștie peste toate stările. Dao, întrucît e taină, e dincolo; el e cealaltă tipsie a marelui cîntar sau partea de gol a lumii, dar în același timp Dao e efectiv prezent și în toate rînduielile și în toate făpturile. Lao Zi îl atinge ghicindu-l; fără tulburare, el se regăsește însă lăuntric înflorit în orice condiție dată a vieții naturale. Din pragul lui Dao, el aduce totdeauna cu sine înțelepciunea necesară spre a face față oricăror împrejurări. Celor ce le plac apropierile literare, li se poate concede desigur că Dao este indeterminatul, ca și Brahman-Atman al misticilor indici, ca și Unicul lui Plotin. Dar la ce folosește o formulă generală cînd e vorba să se încerce o caracterizare a formelor de religiozitate? Se impune atenta, pătrunzătoarea, cruda diferențiere, căci altfel n-am făcut nimic. În cazul de față, diferențierea ar rămîne un simplu deziderat dacă n-am recurge la simbolurile, trăirile și mai ales la cele aproape imperceptibile cadre stilistice ce alcătuiesc prin convergența lor un mod religios oarecare. Astfel văzut, Daoismul lui Lao Zi este cu totul altceva decît misticismul brah-

manic sau cel nirvanic sau cel neoplatonic. Unde mai întîlnim în armonioasă înmănunchere toți acești componenți? Dao, ca mumă a lumii, sensul suprem prezent în slăbiciune, în tot ce e germinativ, copilăros sau feminin, în umilință, în simplitate, și categoric absent în tot ce pare irezistibil, tare, ostentativ-activ și înspăimîntător. Spre a aproxima misticismul naturii propriu lui Lao Zi, nu e deloc indicat să facem uz de motivele generale care caracterizează orice misticism. Se cere mai curînd să-l surprindem prin transparența simbolurilor sale proprii și în tiparele stilului său. Și am văzut în ce măsură profilul misticii laoziene este condiționat de impresionismul divinatoriu, de încuibarea în rotocoale, de momentaneitatea grea de veșnicie, de absența unei expansiuni infinite, de jocul nuanțelor.

Dacă influența lui Lao Zi s-a repercutat mai mult asupra poeziei, artei și misticii chineze, Kong Fu Zi (Confucius) a fost acela care mai mult decît oricine a înrîurit însăși viața chineză. Cronica pretinde că întîia copilărie a lui Kong Fu Zi coincide cu bătrînețea lui Lao Zi. Legenda adaugă că cei doi sfinți părinți ai spiritului chinez s-ar fi întîlnit o dată, și că între ei ar fi avut loc chiar o dispută cu un deznodămînt nu tocmai plăcut pentru Kong Fu Zi. Dar povestea aceasta dramatizează doar cearta seculară ce s-a iscat între adepții unuia și ai celuilalt. Kong Fu Zi este marele pedagog, moralistul, reformatorul vieții de stat, restauratorul — încercat de aleanuri arhaice — al spiritului chinez. Visul de zi și de noapte al lui Kong Fu Zi a fost să dea o nouă îndrumare vieții de stat ce decăzuse cumplit în timpul său. Preocupările pedagogice și etatiste ale lui Kong Fu Zi au toate un

substrat a cărui cercetare ne duce pînă la religiozitatea specific chineză. Reforma vieții de stat el a înțeles-o nu ca o rezoluție înnoitoare, ci ca o întoarcere la o formă originară mai pură. Kong Fu Zi nu nutrea veleități de răsturnare, el cultiva un ideal de restaurare. Ca exemplu în toate și pentru toate îi servea statul întîilor împărați chinezi, adică antichitatea legendară stăpînită de domnitori măreți care trăiseră poate vreo două mii de ani înaintea sa. Acolo, în antichitatea legendară, se găsea după opinia lui Kong Fu Zi modelul divin, răsadul ce trebuia neapărat să fie din nou plantat în huma chineză devastată și degradată de toate intemperiile istoriei. Kong Fu Zi a purces prin urmare cu toată rîvna imaginabilă să studieze trecutul, regulile de viață ale împăraților mitologici, organizarea socială din vîrsta legendei și din tărîmul poveștilor, cîntecele, muzica, și mai ales riturile străvechi sau minunatele reguli ale bunei-cuviințe. De la înviorarea unei legiuiri din bătrîni, de care memoria poporului de-abia își mai aducea aminte, dacă nu cumva și această amintire era doar un vis, de la înviorarea acelei legiuiri spera Kong Fu Zi o nouă înflorire a imperiului. Soarta lui Kong Fu Zi a fost încercată de multe decepții, dar nici o dezamăgire n-a fost în stare să-i clatine sufletul într-atîta ca să renunțe la planurile sale. Dar poate că acest lucru era foarte firesc, căci el era pătruns de un crez adînc de care, ca orice chinez ce se respectă, el nu făcea prea mult caz. Kong Fu Zi credea în Dao, în sensul și rînduiala cosmică. Cîtă vreme pentru Lao Zi locul de manifestare al lui Dao era în primul rînd *natura*, pentru Kong Fu Zi acest loc este mai presus de toate *viața socială*. După părerea lui Kong Fu Zi, viața socială

a fost plină de „Dao“ mai mult decît oricînd în antichitatea împăraților legendari. În cursul istoriei însă, acest loc s-a cam golit de Dao, și astfel problema lui Kong Fu Zi era aceea de a încerca restaurarea lui Dao din viața de stat. Kong Fu Zi ne apare ca un tradiționalist de o vigoare și de o consecvență cum nu este al doilea în istoria omenirii. Organizarea vieții, moravurile străvechi, riturile erau după Kong Fu Zi chiar expresia și manifestarea lui Dao. De la punerea din nou în practică a acelor rituri, Kong Fu Zi nădăjduia efecte miraculoase: reîntoarcerea lui Dao sau a sensului cosmic în imperiul chinez. Sub un asemenea unghi magic-metafizic vedea Kong Fu Zi trecutul. Lucrul se cuvine întrucîtva subliniat, deoarece Kong Fu Zi e prezentat de biografi și exegeți, mai ales în Europa actuală, ca un tip ametafizic, ca un nesuferit moralist pedant, ca un pedagog practic și atît. Atît înțelege orbecăiala europeană pusă să-și caute pîrtie printre aparențe. Fapt e că pedantul Kong Fu Zi a studiat istoria și cronicile, aplecîndu-se cu o pasiune de nedescris asupra unor înșirări de fapte fără început, fără liman. Denotă oare această răbdare numai un spirit sec de arhivar? În aparență da. Dar la Kong Fu Zi ar trebui să vedem mai mult reversul medaliei. Studiind istoria cu meticulozitate de arhivar, el se simțea avansînd în adîncime în chiar tainele lui Dao, căci *istoria era pentru el substanța lui Dao.* Iată cum hărnicia lui prăfuită și mediocră se luminează dintr-o dată. Cert, pe plan speculativ, metafizica nu-l prea interesa pe Kong Fu Zi, dar el trăia în metafizic, căci toate actele și gîndurile sale cu privire la viață vibrează de ecourile lui Dao. Kong Fu Zi e dominat de un fel de metafizică

inconștientă din care izvorăsc toate riturile sale personale. El e înfiorat pînă în carnea sa de presimțirea molcomă a lui Dao, dar în același timp el se abține de la orice speculații care n-ar fi de vreun folos pentru viața unanimă încadrată de la sine în ritmuri cosmice. Kong Fu Zi atinge prin divinație pe Dao, și-i întoarce spatele din sfială religioasă — adică nu ca să nu-l mai vadă, ci în primul rînd fiindcă-l știe scut statornic. Cu acest scut în spate, Kong Fu Zi își îndreaptă privirea spre viața socială. Lao Zi, fără de a specula mitic-teoretic asupra lui Dao, trăiește *din* „Dao" *în* „natură". Kong Fu Zi, fără de a specula mitic-teoretic, trăiește *din* „Dao" *în* „istorie", în „cotidian", în „viața de stat". De notat un detaliu nu lipsit de ascunsă ironie. Misionarii creștini care prin vremi s-au dus în China înarmați cu o întreagă teologie, cu răspunsuri gata făcute, automate, pentru orice întrebare filozofică și religioasă, se arătau cam surprinși de pustietatea speculativă găsită acolo. Lui Kong Fu Zi, mort de multe, multe veacuri, acești iscoditori europeni i-au contestat orice religiozitate. Între altele și din motive răstălmăcite pueril, precum este următorul: Kong Fu Zi, fiind odată bolnav, a fost întrebat de discipolul său Zi Lu dacă îi dă voie să se roage pentru el. Kong Fu Zi, cuprins de îndoieli dacă trebuie să se facă așa ceva, răspunse într-o doară: „S-a întîmplat cîndva, e mult de atunci, să mă rog și eu o dată." Răspunsul lui Kong Fu Zi ar putea desigur să ne deruteze. După obișnuințe creștine, mai cu seamă misionare, ar urma o judecată fără putință de apărare. Kong Fu Zi nu se ruga, prin urmare el era un nenorocit privat de viața religioasă. Sentința este însă și sumară, și grăbită și

strîmtă. Mai înainte de orice, ni se pare foarte greșit să aplici religiozității lui Kong Fu Zi niște criterii de judecată care nu o prind. Căci evident, la Kong Fu Zi tocmai absența rugăciunii apare ca un simptom al unei anumite religiozități. Nu trăia oare Kong Fu Zi necurmat din Dao, și prin Dao în toate situațiile cotidiene? Cea mai înfiorată convingere a lui era de fapt aceea că, în esență, se întîmplă totul prin orînduire din taina lui Dao, încît orice încercare de a schimba mersul lucrurilor, fie și numai prin intervenția unor pioase rugăciuni, ar fi însemnat aproape o ofensă adusă lui Dao. Iată deci că răspunsul lui Kong Fu Zi, „S-a întîmplat cîndva să mă rog și eu o dată", echivalează el însuși cu fiorul reținut la unei rugăciuni. Răspunsul este expresia de nedezmințit a unei religiozități de culoare cu totul particulară.

Firește că geniul lui Kong Fu Zi îl vom căuta mai stăruitor în domeniul etic căruia el i-a întipărit o fizionomie rituală. Geniul lui Kong Fu Zi s-a dovedit un neistovit creator de rituri. Actele ceremonioase, riturile, regulile bunei-cuviințe sînt după părerea lui Kong Fu Zi prelungirea sau manifestarea lui Dao în situațiile, fie solemne, fie de toate zilele ale vieții. Prin ritualizare, cotidianul se îmbibă de Dao. Practica rituală calculează cu un efect magic asupra vieții, asupra statului, asupra lumii. Ritul produce rînduială. Toate obiceiurile, actele, gesturile lui Kong Fu Zi, destinate să dea replică celor mai felurite împrejurări, erau ritualizate într-un fel sau altul. Există cărți ce ne-au păstrat aceste ritualizări. Cităm dintr-un material disponibil imens, clasificat pe rubrici și paragrafe pentru uz obștesc. Cînd se ducea în satul său natal după ce ajunsese și mare curtean,

„Kong Fu Zi se purta simplu și sincer, ca și cum nici n-ar fi fost în stare să vorbească.“ Ce rost putea să aibă această comportare de natură vădit rituală a lui Kong Fu Zi în satul său natal? Interpretarea cea mai aproape de semnificația reală ni se pare următoarea: acolo, la sat, Kong Fu Zi își stiliza felul de a se purta potrivit regulilor cerute de Dao; în satul său natal, Kong Fu Zi se simțea oarecum în sînul matern aproape fără de grai, ceea ce ritual el marca prin taciturnă simplitate. Cu totul altfel se purta Kong Fu Zi la Curte. Și în privința aceasta ne-au rămas o seamă de însemnări. De exemplu: „Cînd se apropia de tron, Kong Fu Zi își ținea roba cu amîndouă mîinile și urca reținîndu-și suflarea, ca și cum n-ar fi îndrăznit să respire.“ E și aici un act ritualizat în chip lucid, potrivit regulilor cerute de Dao în fața tronului împărătesc. Locul unde adăsta împăratul era socotit spațiu al lui Dao; apropiindu-se de acest loc, Kong Fu Zi își reținea înadins respirația, fiindcă aici nu era voie să tulburi cu nimic mersul veșniciei, nici cu cel mai inofensiv act al vieții, cu respirația. Oricărei situații, Kong Fu Zi îi răspundea prin comportări rituale care erau neîndoios închipuite pe măsura unor reguli străvechi, dar multe le scornise chiar geniul său. Ritualizarea întregii vieți era după Kong Fu Zi cerută de Dao. Dao se realizează în cotidian prin rituri. Noi, europenii, desigur că am pierdut aproape total sensul riturilor. Riturile care se mai mențin printre noi sînt forme moștenite, vidate de înțelesul care le umplea la origine. Viața chineză, atît de adînc pătrunsă și încadrată de rituri, de ceremonie, ni se pare stranie, o îngrămădire de forme găunoase dacă nu ilariante. Dacă ne transpunem însă, făcînd

un necesar efort psihologic, în sufletul lui Kong Fu Zi, care crea sau trăia formele rituale cu o spontaneitate, cu o ingenuitate și cu un simț al semnificațiilor fără pereche, devenim mult mai îngăduitori. Geniul lui Kong Fu Zi era tocmai acesta: un geniu creator de rituri, cel mai mare pe care l-a dat omenirea. Riturile, în faza constituirii lor spontane, nu sînt deloc străine de spirit; dimpotrivă, ele sînt expresia unei trăiri metafizice, traducerea în act a unor stări religioase; și ca atare ele sînt tot așa de sugestive ca o metaforă sau ca o poezie căreia i s-ar putea adăuga însă și dimensiunea magiei.

SĂNĂTATEA COSMICĂ

În istoria lumii, perșii își fac apariția cîteva secole mai tîrziu decît inzii. Nu e tocmai improbabil ca popoarele acestea să fi conviețuit în vremuri preistorice, pentru ca mai tîrziu să se diferențieze pînă la un fel de antagonism spiritual. Antagonismul acesta spiritual e cu atît mai interesant cu cît el crește dintr-un izvor comun, suficient probat prin afinități de grai și de motive mitologice. Inzii, năvălind în ținuturile ce le locuiesc pînă astăzi, au cucerit populații autohtone și și-au statornicit pe vaste teritorii viața socială și de stat. Scurt timp după cucerire, ei au fost cuprinși de o continentală decepție — ei încep să vadă viața ca un rău, lumea dată de asemenea, acțiunea nu mai puțin. Inzii își cuceresc peisajul ce corespundea orizontului infinit ce palpita în inima lor, dar după cucerire ei trec prin procesul unei adînci deziluzionări. Ei se adună în ei înșiși răsucindu-și antenele pîrjolite de soarele depărtărilor, și adoptă ca ideal retragerea din lumea dată, o retragere în sine, în existența abstractă și fără de trup a lui Brahman, sau în golul nirvanic. O atare atitudine de negare a vieții și de retragere din orizont prilejuia o atmosferă destul de neprielnică vieții de stat, care

ar fi fost chemată să se afirme pe o mare și înaltă linie istorică. Istoria de stat se reduce în India la un minim tocmai suficient spre a face cu putință istoria spiritului, a spiritului care-și are drumurile, încercările, izbînzile și căderile sale. Accentul se deplasează spre anumite aspecte ale vieții spirituale, spre cunoaștere, contemplare, spre salvarea din mrejele iluziei, spre nepăsare față de acțiune. Pentru istorie, perșii sînt un subiect mai puțin ingrat. Cîteva secole înainte de Alexandru cel Mare, perșii se afirmă exploziv, întemeind numai în curs de cîteva generații un imperiu ce se întindea de la Ind pînă la Marea Egee și pînă în Abisinia. Din clipa țîșnirii lor deasupra pragului istoric, perșii dovedesc un puternic duh expansiv. Ei nu se sfiesc de război și aderă din tot sufletul la rosturi cucerite prin luptă, prin acțiune, prin muncă. Dacă la inzi totul e văzut prin prisma cunoașterii și a deziluziei în raport cu lumea dată, la perși totul e privit sub specia activismului și a unei aderări necondiționate la lume. Evident, aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că pentru perși tot ce e în lume ar fi bun. Nu; lumea poate să fie plină de multe rele, dar ea trebuie făcută bună prin acțiune. Dintr-o astfel de predispoziție hotărîtă și gata de intervenții active rezultă la perși tendința spre un maximum de istorie eminamente activă și de un profil material, spre o istorie secundată de o viață spirituală strict necesară ca sufletul să nu sucombe. Documentele ce ni s-au transmis sînt o îndestulătoare mărturie că perșii n-au nici pe departe nici imaginația, nici puterea speculativă, nici forța de concentrare interioară ce-i caracterizează pe inzi. În schimb, perșii sînt un popor cu aptitudini istorice hipertrofiate. Expansiunea

imperială ce depășea enorm hotarele firești ale substanței lor etnice i-a expus pe perși la repezi înfloriri și la premature căderi. Spuneam că perșii manifestă o tendință de a privi totul prin prisma activismului, dar alături de această înclinare mai constatăm la ei și setea de a dramatiza totul. Ei dramatizează întîmplările cosmice ca și evenimentele omenești. Apetitul dramatic este congenital spiritului persan: concepția persană despre existență se configurează în jurul unui dramatism monumental și simplificat ce are loc între puterile binelui și puterile răului. Toate puterile binelui pe de o parte, toate puterile răului pe de alta — fronturile sînt clare. Nu e posibil un amestec și nici un echivoc. Acestei înclinări dramatice i se adaugă și un incoruptibil optimism. Căci puterile binelui vor triumfa odată asupra puterilor răului. Atunci va fi sfîrșitul lumii, și singur stăpînitor peste toate va rămîne binele. Să se observe însă că dramatismul persan, cosmic monumentalizat, e cu totul lipsit de „tragic“: în ciuda tuturor vicisitudinilor, binele în cele din urmă va birui. În privința aceasta nu încape nici o îndoială! Iată o certitudine care anulează orice cutremur tragic. Orice acțiune are pentru perși sensul unui monument integrat într-o luptă cu fronturi precise, în singura mare luptă, aceea dintre bine și rău, de proporții nu simplu omenești, nu simplu locale, ci universale. Toate acțiunile bune sau numai folositoare, chiar diurnele lucrări agricole de pildă, sînt înțelese de perși ca și cum ar avea înțelesul patetic al unei lupte cu puterile diavolului. Cu toate că perșii își dramatizează activismul pe o scară cosmică, sentimentul tragicului, atît de dominant la unele popoare europene, pare la ei extirpat. După

concepția persană, nici o acțiune purtată alături de principiul binelui nu eșuează, oricare ar fi rezultatul imediat al acțiunii. Căci acțiunile, alături de principiul binelui, se adună, se capitalizează și contribuie astfel la triumful final, inevitabil, îmbucurător, și singurul care contează.

În mitologia persană, se conturează în prealabil această mentalitate. Astfel, unul din mituri ne vorbește despre zeul Yima, care în epoca de aur a fost protectorul patriarhal al omenirii. Despre domnia lui Yima se povestesc următoarele:

„Epoca de aur a fost atunci cînd Yima strălucitul, cel bogat în turme, cel mai măreț dintre ființele pe care le lumina soarele, stăpînea peste oameni. Vietățile sporeau minunat, și făpturile se înmulțiră într-atît că Yima a fost nevoit să lățească de trei ori pămîntul ca să le facă loc. Sub domnia lui nu erau nici ger, nici canicule, nici bătrînețe, nici moarte; apa și plantele nu se uscau, și oamenii și animalele erau nemuritoare și veșnic tinere."

Zeul Yima se găsește și la inzi. Dar la inzi el este mai ales un zeu al morții, cîtă vreme la perși el apare ca domn al vieții terestre, ca protector al tinereții și al sănătății, care de dragul vietăților *lărgește de trei ori pămîntul.* Acest mit al vieții fără boală și al tinereții fără bătrînețe și fără de moarte exprimă frumos și lapidar atitudinea afirmativă în fața existenței și optimismul expansiv al spiritului persan. Un alt mit fundamental al perșilor ne vorbește despre lupta plină de peripeții și ca de basm dintre Atar, zeul focului, și balaur. Mitul prefigurează dualismul dramatic propriu concepțiilor care s-au declarat mai tîrziu ca alcătuiri caracteristice ale mentalității persane. Firește că această men-

talitate s-a lămurit în chip desăvîrșit de-abia în doctrina lui Zarathustra.

Cînd a trăit Zarathustra, profetul persan, nu se știe cu precizie. Viața lui a fost datată între anii 1000–600 *a.Chr.*, rămînînd mai probabilă o datare ce se apropie de anul 600. Concepția lui Zarathustra are un fond dualist. Lui Ahura Mazda, domnul înțelepciunii (Ohrmazd), i se opune spiritul răului, Angra-Mainyiu (Ahriman). În general, învățătura lui Zarathustra e străbătută de o supremă pasiune a veracității. Nu numai Ohrmazd e un dumnezeu al adevărului, ci și Ahriman, zeul suprem al răului, și cu aceasta al minciunii, se dovedește a fi de bună-credință în lupta pe care el o poartă împotriva binelui și a luminii. Ahriman s-a angajat în luptă mai mult datorită unei rătăciri a spiritului său, sau fiindcă el nu știe care e binele, crezînd chiar că binele e de partea sa. Această veracitate și etică a bunei-credințe, atribuită de perși chiar și lui Ahriman, împrumută un aer de noblețe războiului universal. Ohrmazd e desigur, în primul rînd, creatorul lumii. Dar perșilor le convine să sublinieze mai ales calitatea sa de păstrător și de judecător al lumii. Domnul înțelepciunii și al luminii apără clipă cu clipă rînduielile universului de poftele lui Ahriman, care cu cetele sale stă la pîndă ca să cotropească lumea. Ahriman este acela care aduce în lume sterilitate, boală, păcat și moarte. Ohrmazd își exercită puterea în lume emițînd energii luminoase a căror întruchipare mitologică sînt îngerii. Grație acțiunii lui Ohrmazd prin trimișii săi, sfințenia în lume sporește necontenit. La urmă, cînd Ohrmazd înfrînge pe Ahriman, va avea loc o înviere a tuturor morților. Ohrmazd va judeca faptele

tuturor, dînd unora intrare în împărăția sa diafană, iar altora osînda focului. Fiindcă vorbeam despre sfințenia care cu ajutorul emisarilor nemuritori ai lui Ohrmazd sporește necurmat în lume, însemnăm că sfințenia are la perși o semnificație cu totul aparte. Ea nu prea are nimic comun cu sfințenia ascetică atît de prețuită în India. Încă o dată, între perși și inzi se impune o comparație prin opoziție. Sfînt este la perși tot ce promovează existența în lume, cîtă vreme pentru inzi sfințenia coincide cu negarea lumii și cu retragerea din ea. Pentru perși, viața fertilă și fecundă, cu mulți urmași, e sfîntă, bogăția materială e virtute; sărăcia, cînd e din vina cuiva, este socotită drept viciu și păcat. Munca agricolă e sacră: „Cine seamănă grîu seamănă sfințenie", așa e scris în *Zend-Avesta*, biblia perșilor. Lenea, sterilitatea, lipsa de copii, boala sînt păcate ca și minciuna și orice faptă rea. Se remarcă în mentalitatea persană în general ca un fel de *osmoză* între toate aspectele pozitive ale existenței; astfel, binele moral ia o înfățișare fizică de lumină, de sănătate, de fertilitate; iar viața materială, bogăția, fecunditatea, sănătatea la rîndul lor au un aer etic și fac împreună un front moral. Sănătatea fizică e socotită ca o virtute morală, iar virtutea morală e privită ca sănătate. Natural că și aspectele negative ale existenței se solidarizează într-o similară osmoză generală — metehnele organice, boala, moartea sînt efecte de-ale diavolului, ca și întunericul fizic; și toate acestea împreună iau o înfățișare de păcate în sens moral. La rîndul său, orice păcat de natură morală e privit ca rezultat al unui fel de boală sau al întunericului fizic. Însuși Ohrmazd are în esență înfățișarea sănătății cosmice, cîtă vreme

Ahriman e ca o boală cosmică. S-ar putea spune că doctrina lui Zarathustra are un profil biologic, dacă biologicul îl prelungim pînă în regiuni morale. Deoarece toate aspectele pozitive ale existenței se confundă osmotic, se poate spune că pentru perși nu există o ierarhie a acestor aspecte sub forma unor valori mai mult sau mai puțin preferate. Mulțimea urmașilor, fecunditatea, e prețuită ca și faptele morale, și la fel cu sănătatea sau cu bogăția individuală. Toate stau în slujba lui Ohrmazd, prin urmare toate sînt deopotrivă de bune, prin toate sporește capitalul de sfințenie în lume, prin toate se promovează triumful final al lui Ohrmazd, domnul luminii.

Mitologia și cosmologia *Zend-Avestei* ne spun că toate ființele lumii noastre, ca și ființele și puterile regiunilor nevăzute, se împart în două grupuri: unele fac oastea lui Ohrmazd, celelalte oastea lui Ahriman. Ohrmazd luptă pentru întronarea în lume a împărăției sale dumnezeiești. Sfîrșitul tuturor lucrurilor se declară ca o catastrofă ce precedă triumful împărăției lui Dumnezeu. Concepția persană despre istorie și despre viața de stat se integrează perfect în această cosmologie dualistă și în această eshatologie optimistă. Statul persan e socotit ca stat al lui Ohrmazd și drept cel mai strălucit mijloc de luptă pentru întronarea împărăției lui Dumnezeu. Statele dușmane ca și popoarele lor sînt, natural, aliatele lui Ahriman. Astfel pentru perși a lupta împotriva vrăjmașilor înseamnă a colabora la expansiunea lui Ohrmazd în lume. Viața de stat cu toate muncile și toată lucrarea uneltelor, istoria cu războaiele au pentru perși o direcție și o finalitate eshatologică. Prea puțin preocupați de problemele sufletului, de

soarta individuală, perșii gîndesc în planul biologic și material al lumii chiar și atunci cînd ei se afirmă ca energii etice. Perșii gîndesc în dimensiuni uriașe cu o forță granitică, în perspectiva viguroasă și optimistă a unei eshatologii tonice ca sănătatea însăși. Perșii cugetă masiv, în blocuri, și au o simțire virilă. Evitînd frăgezimile gîndului, ei nu-și prea nuanțează și nici nu-și complică problematica spiritului. Se constată de altfel de-a lungul veacurilor lor de istorie un pronunțat conformism. Problematica religioasă, complicată aiurea prin gîndire particulară și prin sentimente individuale, nu are un prea prielnic teren printre perși. S-ar putea spune că la perși religia este o chestiune de conștiință colectivă. Iar pe temeiul celor arătate mai înainte, s-ar putea preciza că religia este la perși conștiința colectivă că omul trebuie să fie un aliat politic, ca să zicem așa, al lui Dumnezeu. Cine nu gîndește în cadrul acestui obștesc conformism e tratat ca și cum ar fi atins de boala cosmică.

MĂSURĂ ȘI EXTAZ

Țara din care aveau să facă unul din leagănele spiritului uman, grecii vechi și-au ocupat-o, precum se știe, în cursul celui de-al II-lea mileniu *a. Chr.* Ei au avut norocul să găsească aici o străveche cultură: cultura miceno-cretană. Sub raport pur informativ, nu facem decît să redăm rezultatul convergent al tuturor lucrărilor de preistorie și de arheologie cînd spunem că această cultură miceno-cretană se datora unei populații care nu era deloc înrudită din punct de vedere rasial cu semințiile ariene ale năvălitorilor. În cultura miceno-cretană găsim cele mai vechi motive mitologice și cultice nesățios asimilate de geniul semințiilor grecești. Arheologii au reconstituit în parte inventarul acelei culturi. O panoramă arhaică se perindă prin fața noastră. Culte orgiastice, cu preotese stranii ținînd șerpi în mînă, ritualuri ce aveau loc în peșteri închipuind sînul matern; feminine divinități ale vegetației. Cultura miceno-cretană se caracterizează printr-o abundență uluitoare de zeități feminine și desigur printr-o mitologie încă neclarificată, populată de ființe himerice, fantastic compuse din toate motivele, pe care regnul animal le oferea imaginației.

E vorba despre ființe alcătuite din fragmente în devălmășie, după modelul acela, mai cunoscut nouă tuturor, al sfincșilor, cu membre împrumutate de la mamifere, reptile, păsări și om. De la aceiași arheologi, aflăm că cele mai multe dintre zeițele care apar în panteonul homeric ar avea cîte un prototip miceno-cretan. Se prea poate ca aceasta să fie adevărat, cum foarte verosimil este de altfel că și mulți dintre zeii panteonului grecesc sînt moșteniți o dată cu inventarul unei culturi mai vechi sau cel puțin de împrumut. Nu mai e pentru nimeni o noutate că Dionysos era un venetic de obîrșie tracă, dar prea puțin se știe că și un zeu care a devenit grecesc prin excelență, ca Apolo, este originar din Licia. Un Nietzsche, un Spengler, cînd au purces la caracterizarea spiritului grec, au ales tocmai numele acestui zeu vorbindu-ne despre formele apolinice ale culturii grecești. Istoria își are ironiile ei. Fapt e că Apolo, zeu de origine liciană, nu mai departe decît la Homer este încă socotit dușmanul cel mai grozav al grecilor. Acest lucru ne face să ne întrebăm dacă nu cumva, pentru caracterizarea ilustrativă a spiritului grecesc, ar fi fost mai potrivit un alt personaj divin decît Apolo, care te miri cum și de ce s-a trezit într-o bună zi grec prin adopție. Sigur e că Zeus este o divinitate pe care grecii au adus-o cu ei din nordul mai plin de nori al obîrșiei lor. Zeus, care se luptă cu înaintașii săi monstruoși și cu titanii, făcînd din haos un cosmos, ni se pare că rezumă în ființa sa, cu minunate virtuți de sinteză plastică și mitică, trăsăturile cele mai caracteristice ale spiritului grec. Dar toate acestea fie spuse ca o remarcă în paranteză.

Rămîne totuși o altă nedumerire ce trebuie limpezită. Dată fiind substanța masivă pregrecească sau străină a mitologiei homerice, se pune întrebarea: În ce constă originalitatea mitologiei grecești? Rezultatele de mare probabilitate ale cercetărilor științifice cu privire la originea divinităților homerice ar putea desigur să ne tulbure un moment. Dar nu mai mult decît un moment. Se poate să fie adevărat că cele mai multe divinități homerice sînt de origine negrecească, dar acestui rezultat îi putem opune afirmația că gîndirea mitică nu se reduce la așa-zisele motive. Indiferent de valabilitatea ei, gîndirea mitică înseamnă în primul rînd plăsmuire și fabulație plină de profunde și secrete semnificații. Dar patrimoniul mitologic al populațiilor pregrecești ne este tocmai sub acest raport prea puțin cunoscut. Nu-i exclus ca geniul grec care a atins o întîie culme în epopeile homerice să fi asimilat, pe unde a trecut și pe unde a ajuns, motive mari și mărunte — și mai ales de la miceno-cretani. Constatarea unor izvoare nu reprezintă însă pentru noi o ispravă ce ar putea să ne sperie, căci întrebarea decisivă este și rămîne: Ce a făcut geniul grec din aceste „motive“? Ce importanță au izvoarele alături de împlinirea epocală, alături de evenimentul de unică plenitudine istorică ce s-a declanșat prin noua așezare grecească? Deodată cu poemele homerice, apare în istoria lumii o cultură care se impune printre toate celelalte prin singularitatea sa de stil. Această magnifică unitate de stil se desfășoară în creații excepționale de la Homer și Hesiod pînă la Platon și Aristotel, de la Homer la Fidias și Sofocle, și pînă la cei ce au clădit templele Acropolei. Sub semnul lui Zeus, grecii

transformă toate motivele mitologice de împrumut potrivit unei matrice stilistice a lor. Grecii își creează un Olimp și un panteon purtînd pecetea spiritului lor, care este al lor și numai al lor. Zeus, care fusese la început un zeu al norilor și al fertilității, devine mai tîrziu și zeul ordinii cosmice, al legilor, al rînduielii și al tuturor normelor impuse făpturilor muritoare și nemuritoare. În numele lui Zeus, poporul grecesc a făcut ordine și în cîmpul reminiscențelor mitologice adoptate prin amestecul cu autohtonii miceno-cretani. Procesul de amestecare dar și de limpezire ce s-a dezlănțuit în sufletul grec poate fi drastic ilustrat prin cazul zeiței Hera. Se prea poate ca zeița Hera să fi fost de origine miceno-cretană, dar atunci ea avea cap de vacă; în zeiță de înfățișare umană, în tip feminin ideal conturat, ea se transformă numai datorită imaginației grecești.

Să procedăm însă la o scurtă caracterizare a mitologiei homerice în perspectivă stilistică. În ansamblul ei, mitologia homerică se desfășoară într-o lume de orizont închis, este populată de divinități antropomorfe, și ni se înfățișează sub forme tipic idealizate. O comparație cu alte mitologii reliefează aceste particularități. Astfel, de pildă, mitologia miceno-cretană abundă în alcătuiri fantasmagorice la care participă cu tributul lor de forme animalele de toate clasele: om, reptile, paseri, mamifere. Modul mitologic al ființelor compuse prin adiție de fragmente disparate este aici dominant. Încuviințăm că și în mitologia greacă se găsesc plăsmuiri de ale imaginației ca centaurii și faunii, dar de astă dată compunerea aditivă din fragmente disparate e mai puțin furibundă, iar ființele himerice nu reprezintă niciodată divi-

nități principale; dimpotrivă, ele sînt cel mai adesea de-abia tolerate în lumea cîrmuită de Zeus, ele sînt zeități suspecte, figuri de haos, de locuri întunecate de ale naturii echivoce. Marii zei și strălucitele zeițe au înfățișare declarat umană în sensul unor tipuri ideale, iar apariția lor excepțională sub forme animale este doar epifanie, mască, existență improprie. Zeii homerici au o genealogie, o naștere, o creștere, dar, odată ajunși în zenitul vieții, ei rămîn neschimbați și nemuritori. Oprirea în zenitul vieții, permanentizarea în stadiul deplinătății, este desigur un particular aspect al modului divin închipuit de greci. Această biologie idealizată este proprie antropomorfismului grecesc. Imaginația acestui popor a creat chiar o fiziologie și anatomie divină. Prin vinele zeilor curge un minunat echivalent al sîngelui, substanța *ichor*. O mitologie preponderent antropomorfă găsim în general la popoarele ariene: la inzi, la vechii germani, la străvechii slavi. Stilul acestor mitologii antropomorfe diferă însă. La inzi, antropomorfismul nu se exprimă în forme umane tipic idealizate, ci în forme umane elementarizate ca să ilustreze mari puteri impersonale. În mitologia inzilor, ne mai întîmpină și forme umane cu membre multiplicate, zei principali înzestrați cu mai multe capete, cu mai multe perechi de brațe. Atare monștri, respinși de panteonul homeric, circulă la greci doar în Hades sau prin tenebrele haosului. La slavii străvechi, zeul principal despre care ne-au mai rămas unele șterse urme era reprezentat de asijderea antropomorf, dar cu patru capete; era zeul care vedea spre toate zările spre cele patru puncte cardinale. Spre a nu curma comparația, ne putem opri și la mitologia nordică

germană, unde antropomorfismul este de asemenea stăpînitor. Dar zeii sînt acolo figuri umane individualizate, de multe ori mătăhăloase, desfigurate şi dizgraţioase ca natura însăşi. Zeii trăiesc îndelung prin veacuri, nu sînt însă nemuritori. Puterile naturii, puterile vieţii apar mitizate sub forme accidentale, imitînd contururile întortocheate ale lumii văzute. Să reţinem că geniul grec ocoleşte în plăsmuirile sale atît figurile umane cu membre multiplicate, cît şi formele umane accidentale, şi stăruie cu seninătate în preajma formelor tipic idealizate. Comunitatea zeilor greci se găseşte pe un munte cu o cetate minunată — Olimpul. De acolo conduce Zeus, domnul zeilor, toate rosturile comunităţii. Dar sînt zeii în adevăr zei, sau numai nişte oameni la puterea a doua? Întrebarea nu e nelaloc, căci Zeus are de multe ori neajunsuri de domnie din pricina deselor certuri ce se ivesc între supuşii săi, printre care se furişează meschinăria, vanitatea, viclenia, înşelăciunea. Şi dificultăţile sînt fără leac. Orice observator, cu oricît de uşoare înclinări moraliste, va fi ispitit să vadă în acest aspect al vieţii olimpice o contradicţie faţă de tendinţa spre idealizare ce se atribuie geniului grec. E drept că grecii idealizează formele şi atributele zeilor, mai ales cele biologice şi intelectuale; din punct de vedere moral, zeii sînt însă închipuiţi ca şi cum ar fi supuşi celor mai omeneşti slăbiciuni. Sub influenţa ideilor creştine, lumea a ajuns să se mire că grecii s-au dedat unei imaginaţii atît de ireverenţioase. Din parte-ne, nu vedem nici o pricină de uimire, căci aptitudinea de idealizare în limitele tipurilor nu se contrazice deloc pe sine însăşi prin aceea că atribuie zeilor diverse slăbiciuni omeneşti. Pentru felul grec de

a gîndi, cusururile atribuite zeilor sînt pur şi simplu esenţe umane. Toate însuşirile care fac împreună tipul uman sînt privite drept inerente naturii şi existenţei; ele nu se pot trece cu vederea, ele nu pot fi escamotate sau negate, ele există în chip necesar. Vanitatea, spre a da un exemplu, era, pentru felul grec de a vedea lucrurile, o trăsătură tipică a existenţei umane, deci inevitabilă, chiar şi atunci cînd e vorba de zei, căci procesul de idealizare a zeilor se menţinea în forme şi în limite tipic umane.

În afară de credinţa în zei, mai există şi un al doilea factor care joacă un rol nu lipsit de interes în religiozitatea greacă, şi anume credinţa în *fatum*, în *moira*. Ursita sau *moira* este ca o putere impersonală ce stăpîneşte în toate şi peste toate. Fiecare muritor îşi are partea sa de *fatum*. Din credinţa aceasta nu urmează totuşi că grecii ar fi fost nişte fiinţe prea grav atinse de fatalism. În adevăr, individul grec se pare că nu se simţea supus *moirei* pînă în cele mai neînsemnate acte cotidiene ale sale sau în toate măruntele evenimente ce i se puteau întîmpla, în care se amesteca sau în care era amestecat. *Moira* pare mai mult o mare „linie a vieţii“ care leagă manifestările şi întîmplările cu adevărat esenţiale ale vieţii unui individ, un vast profil desfăşurat într-un timp dat al biografiei individuale. Şi „linia“ permitea după credinţa grecului un oarecare joc de fapte, corecturi, aproximaţii.

Mai este şi un al treilea factor ce intră în componenţa oricărei religii, acela al credinţelor cu privire la moarte. În privinţa aceasta, e de reţinut că grecii nu se gîndeau la moarte decît cu sfială. Moartea era pentru ei împărăţia umbrelor, o semi-

existență. Grecii afirmau viața în orizontul închis al cosmosului și în formele ei tipic idealizate. Expresia mitologică a acestei atitudini afirmative era imaginea aurită a Olimpului. Atitudinea își avea însă și un revers, nu mai puțin real. Viața grecului este însoțită și de o incontestabilă melancolie. Prezența morții în lume, ca semiexistență, ca umbră neînchegată, îi făcea pe greci tributari unui permanent regret. Regretul era alimentat de gîndul că viața dată, cu posibilități de înfrumusețare ideală, nu este veșnică. Melancolia greacă seamănă cu a adolescentului; ea e ca un subton statornic al sufletului, în fond însă un simplu revers al unei prea mari îndrăgiri a vieții. Melancolia e reversul afirmării chiar și atunci cînd grecul, cu sîngele răcorit de un val liric, spune că cel mai mare bine pentru om ar fi să nu se nască.

Religiozitatea omului homeric constă în credința că rostul omului se împlinește în lume, iar nu dincolo de ea, adică în lumea aceasta dată, care este și spațiul zeilor. Omul homeric crede că zeii intervin distant familiar, dar destul de omenește, în treburile omenești. El are credința neapăsătoare într-un *fatum* care poate fi ușor corectat prin intervenția zeilor. Moartea nu joacă nici un rol în realizarea menirii omenești ca atare, căci ea e semiexistență, umbră. Totuși, sentimentul profund al morții subliniază și dă o tonalitate foarte complexă afirmării vitale grecești. În spațiul mărginit intramundan, oamenii se simt conlocuitori cu zeii, într-un fel de familiaritate ierarhică cu ei. Zeii se amestecă în luptele dintre oameni, dar nu din fanatismul ce susține adversități și tovărășii în vederea unor mari ținte eshatologice, ci, așa numai, rugați și nerugați, mai mult de dragul

gîlcevilor și într-un pronunțat duh de clică. În orice caz, rostul omului culminează în viața aceasta terestră care trebuie înnobilată și înfrumusețată prin puterile omului și ale zeilor.

Religiozitatea omului grec se mișcă așadar în albia condiționată de stilul întregii sale vieți spirituale. Adevărat e că uneori prinde grai și substratul autohton sau sufletul înfiltrat de aiurea, cu înclinări pronunțate spre tot ce e misterios. Spre ce anume? Spre magic, spre gînduri care se referă la moarte, la nemurire, la felul de viață de după moarte. Spre emisfera întunecoasă a existenței, spre divinitățile subterane sau ale vegetației cîrmuite de puterile obscure ale pămîntului și, de asemenea, spre puteri transcendente care depășesc orice formă mundană. Spiritul grec are, datorită stilului său, darul de a ține în frîu toate înclinările de natura aceasta, de a le atenua, tolerîndu-le doar la marginea vieții. Nu e mai puțin adevărat că înclinările acestea persistă prin epoci trecînd ritmic prin inopinate stingeri și prin neașteptate recrudescențe. Grecul este un spirit al normelor tipice, dar undeva într-un ungher de suflet el își încuviințează și un obscur interes spre misteriosul ce depășește orice normă. Nu e vorba aici numai de înclinările dionisiace, de cultivarea beției orgiastice și a extazului fioros, ci și de ciudatele aplecări spre ritualurile misterice care prefigurează o existență bănuită superioară post-mortem, spre ritualuri care pregătesc, spune-se, nemurirea. Darurile clarviziunii, divinația, telepatia, hipnoza, transa și alte fenomene parapsihologice și metapsihice erau cunoscute, cel puțin sub raportul efectelor lor, și în popor, în afară de anumite cercuri ce se inițiau întru cunoașterea lor, și care întrezä-

reau în atare fenomene putinţa omului de a avea un contact cu puteri supranaturale. În veacul al VI-lea *a. Chr.*, asemenea interese tenebroase au luat un caracter torenţial în orfism. Dar aceste varii înclinări erau iarăşi zăgăzuite spre a fi uneori domesticite sau total asimilate de gîndirea greacă, cum ne-o dovedesc cu strălucire un Pitagora, un Heraclit şi, mai presus de toţi, un Platon. Datorită geniului acestuia din urmă, spiritul grec înregistrează unul din cele mai falnice triumfuri, şi anume nu eliminînd motivele negreceşti, ci dimpotrivă, integrînd acestea unei viziuni greceşti. Platon a împrumutat enorm de la alţii, dar a transformat totul. Momentul fusese unic şi de o înălţime olimpiană. Mai tîrziu, în secolele care flanchează de o parte şi de alta apariţia creştinismului, gîndirea şi religiozitatea greacă ajung din nou în atingere cu motive străine. Sub semnul sincretismului, gîndirea şi religiozitatea greacă se amestecă, atinse parcă de febra unei universale logodne, cu felurite alte doctrine, cu mitologii asiatice, palestiniene şi africane, cu cultele şi învăţăturile de tip orfic care reapar la lumina zilei după ce fuseseră secole în şir patrimoniul subteran al unor secte repudiate. Filozofia greacă, maleabilă, odată pornită pe calea concesiilor, ia o înfăţişare fantastică, stranie, barbară, chinuită, înfierbîntată. Toate extremele stau alături şi toate miturile se întrepătrund, diluîndu-şi profilurile pînă la incertitudine, ca să dea în cele din urmă drept rezultat variatele învăţături şi ritualuri gnostice. În spaţiul acestei flore excesive, oarecum de seră, al sistemelor sincretiste, înregistrăm însă la un moment dat încă o ultimă şi grandioasă biruinţă grecească. Acest triumf este neoplatonismul lui Plotin (205–270 *p. Chr.*).

Opinia curentă vede în Plotin pe genialul mistic al păgînismului, care s-a întîmplat să aibă o imensă înrîurire şi asupra misticismului creştin, cu osebire asupra lui Dionisie Areopagitul. Există însă misticism şi misticism. Să ne dezobişnuim de a vedea în toate misticismele una şi aceeaşi buruiană. Chiar numai exterior privind lucrurile, observăm că la Plotin, de pildă, stările mistice apar doar ca o încoronare a unei opere de severă gîndire şi de aprig discernămînt, care se menţine în foarte clare forme greceşti, ceea ce este cu totul uimitor dacă facem o comparaţie cu celelalte produse ale timpului. Plotin reuşeşte întîia oară să integreze filozofia lui Platon în semnificaţii metafizice mai vaste. Ca o supraexistenţă el recunoaşte Unicul. Unicul mai presus de orice atribute şi categorii. Din acest Unic, ca principiu şi supraexistenţă divină, derivă totul prin emanaţii succesiv degradate. Din Unicul supracategorial emană logosul, care ar corespunde ansamblului unitar al ideilor platonice. Logosul e o copie nu tocmai perfectă a Unicului. Prin logos, Unicul purcede a se diversifica sub modul multiplicităţii. Din logos la rîndul său emană sufletul lumii sau demiurg. Prin alte derivate se ajunge apoi la materialitatea concretă a lumii. Procesul cosmogonic ar reprezenta aşadar un proces de fatală decadenţă, emanaţiile fiind còpii din ce în ce mai imperfecte ale Unicului suprem. Ce rost are omul în acest univers făcut după chipul şi asemănarea unei uriaşe scări descendente? Menirea omului ar fi să urce din nou panta decadenţei, să caute drumul înapoi, să se facă pe cît cu putinţă asemenea cu Unicul, cu Dumnezeu. O atare asemănare sau chiar o uniune cu Dumnezeu nu este un simplu deziderat

teoretic; starea aceasta omul o poate realmente ajunge, după părerea lui Plotin, nu numai după moarte, ci şi în viaţă, în aşa-zisele stări de extaz. Condiţia prealabilă a stărilor de extaz este natural desăvîrşirea morală, lepădarea progresivă a omului de emanaţiile imperfecte ale materialităţii, adică desăvîrşirea dobîndită prin viaţa ascetică. Lui Plotin îi era ruşine că are un corp, şi cea mai înaltă aspiraţie a sa era extazul. Starea mistică de unire cu Dumnezeu omul o ajunge deci printr-un treptat urcuş din lumea materialităţii în lumea ideilor, şi de aici apoi la existenţa Unicului. Iată-ne în faţa întîiului misticism metafizic de înfăţişare greco-europeană. Spre a înţelege ce înseamnă acest lucru, e necesar să comparăm misticismul lui Plotin cu formele misticismului asiatic, mai ales indic. În doctrina brahmanică, uniunea omului cu principiul divin de natură impersonală este dată din capul locului: omul nu trebuie decît să se realizeze pe plan de conştiinţă, prin adevărată cunoaştere — un fapt *eo ipso* dat ca fapt fundamental al existenţei. Potrivit concepţiei brahmanice, omul e chemat să înlăture doar iluzia că nu ar fi una cu Dumnezeu. Procesul mistic nu reprezintă aici un adaos esenţial la o situaţie în sine deficientă a omului, ci constă numai în înlăturarea unui factor care tulbură vederea clară a unei ecuaţii date. Omul e în prealabil salvat, fiind una cu Dumnezeu; el nu trebuie decît să ia act de aceasta. Natural că înlăturarea iluziei care acoperă situaţia fundamentală implică îndelungă meditaţie şi purificare lăuntrică. Starea de identitate cu Dumnezeu, fiind o stare *de facto* şi în acelaşi timp fundamentală, poate să devină şi pe plan de conştiinţă o stare permanentă, cel puţin pentru

asceții care au izbutit să destrame păienjenișul iluziei. Misticismul lui Plotin, oricît s-ar fi afirmat că e de origine asiatică, denotă prin toată înfățișarea sa că n-a putut să apară decît în climatul spiritual în care realmente s-a ivit. În filozofia lui Plotin, omul nu este identic cu Dumnezeu, ci o copie alterată, exterioară, periferială, ceva degradat. Starea de unire cu Dumnezeu nu este prin urmare ceva în prealabil dat, ci evident un adaos la o situație dată, un rezultat datorită căruia omul se întrece pe sine însuși sau efectul unei transformări substanțiale, izbînda unor eforturi umane care pun în mișcare și în prefacere însăși natura omului. Extazul uniunii, fiind o depășire atît substanțială cît și cognitivă a omului, nu poate să fie ceva permanent; extazul e doar un moment fericit de ajungere, o stare excepțională de limită rar atinsă de muritori! Plotin mărturisește că el însuși nu a fost oaspetele extazului decît de vreo patru ori în viață. Raritatea sau intermitența de febră a extazului mistic stă la Plotin în directă legătură cu concepția sa despre intervalul ce desparte pe om de Dumnezeu, despre panta anevoioasă ce trebuie urcată pînă la principiul unic. Distanța pusă între Dumnezeu și om nu este însă la Plotin decît o colaterală a concepției grecești despre realitatea ideilor — ideile nu sînt simple iluzii cum ele sînt pentru inzii brahmanici. Pentru greci, Ideile sînt factori cosmici înzestrați cu cel mai răspicat accent existențial! Ideile există, fie în cer, fie în lucrurile concrete. De unde urmează că grecul, chiar și atunci cînd ajunge la concepția unui principiu unic mai presus de categorii, nu se poate hotărî să dizolve în acest principiu unic Ideile, ca niște statui de bronz într-o apă tare. Năzuința de

a vedea pretutindeni „tipuri“, o trăsătură structurală a spiritului grec, a făcut cu neputință o asemenea dizolvare totală a ideilor. Astfel, misticismul lui Plotin, departe de a fi identic cu cel asiatic, ia o înfățișare articulată pe măsura stilului grec și a determinantelor categoriale care condiționează acest stil. Adevăratul grec nu va fi niciodată părăsit de simțul formelor homeric-platonice; el va trăi într-un orizont limitat, populat de tipuri ideale plastice și statice, iar cînd s-ar întîmpla să ajungă pînă la o concepție mistică, de uniune a omului cu principiul divin, adevăratul grec va înțelege starea mistică numai ca o stare excepțională, ca rod înalt și dificil al vieții omenești ce se depășește pe sine însăși pentru o clipă.

La Plotin găsim unul din simbolurile cele mai frecvente ale misticismului: simbolul luminii. În starea de extaz, Plotin se simte pe sine însuși în strălucirea unei lumini transcendente. Plotin spune: „Nu se știe de unde a venit lumina, din afară sau dinăuntru, și cînd a încetat; zici: a fost așadar înăuntru și totuși nu înăuntru. Nu trebuie să întrebi de unde a venit; nu există un « de unde », căci nici nu vine, nici nu se duce, ci apare și dispare. De aceea, nici nu e nevoie să o silești, ci trebuie să aștepți liniștit pînă ce se ivește și să te pregătești pentru a o vedea, cum ochiul așteaptă răsăritul soarelui.“ Lumina ca simbol al stării extatice, lumina simțită de muritor ca o beție cerească, este mai ales un simbol dominant în mistica din preajma Mediteranei. De acest simbol nu se uzează cu aceeași stăruință în misticismul brahmanic și nici în cel budist, extazul fiind acolo circumscris mai frecvent prin simbolul liniștii interioare, al tăcerii, al încetării vieții, al golului, al negativului.

Misticismul e un termen uzual pe deplin conturat. Misticismul este considerat ca doctrină a stării de uniune cu Dumnezeu, de confundare a omului cu absolutul. S-a crezut că în stările mistice, fiind vorba de o reală unire sau de un real contact cu absolutul, misticismul trebuie să fie totdeauna în chip necesar unul, în ciuda diferențelor de limbaj în care este înveșmîntat. Contrar acestei opinii, sprijiniți pe istoria spiritului ca și pe un examen mai atent al modurilor, noi arătăm dimpotrivă că nu există un misticism uniform, ci o serie de misticisme de o impresionantă varietate de spirit. Două sînt cauzele acestor variații ale misticismului. Mai întîi, în pofida tuturor pretențiilor sale net declarate, misticismul nu reprezintă niciodată o unire reală a omului cu absolutul; și al doilea, ca orice altă manifestare a spiritului uman creator, misticismul apare inevitabil și totdeauna structurat în chip stilistic. Estompînd demnitatea divină a misticismului, nu facem decît să sporim demnitatea sa umană.

MINUNEA GENERALIZATĂ

La îndemnurile Arhanghelului Gavriil, Mohamed (570–632 *p.Chr.*), păzitorul de cămile, a întemeiat islamul. Naivul, fantastul, analfabetul păzitor de cămile fusese cotropit, fără să știe cum și de ce, de o credință pentru care la început era privit cel puțin cu nedumerire, dacă nu cu îngrijorare, chiar de ai săi. Mohamed credea că a fost ales să fie centrul unor procese de revelație divină. Imaginația lui palpita într-un orizont în care înfloreau minunile. „Revelațiile" sau „coranele" ce se făceau prin el, el se simțea îndrumat să le comunice neapărat și cu orice risc semenilor săi. Cu un instinct uimitor, Mohamed a ghicit că forma coranelor trebuia să fie solemnă, magică, și a dibuit-o în descîntecele arabe cu proza lor înălțată și rimată. Astfel îmbrăcate, coranele trebuiau să creeze o atmosferă de vrajă. Mohamed însuși s-a recomandat cu argumente și jurăminte seminției sale ca o minune ce a fost hotărîtă să aibă loc în sînul poporului arab, căci Dumnezeu l-a ales pe el ca „organ" al coranelor, deși el nu era decît un biet servitor, un biet păzitor de dobitoace, fără carte, un neștiutor în toate privințele. În esență, revelația divină ce se rostea prin el știm că nu era

prea originală. Dar lui Dumnezeu nici nu i se cere să fie totdeauna original și inedit. Învățătura în preajma căreia se închegau coranele semăna mult cu cea mozaică și persană, avînd și unele infiltrații creștine. Sfîrșitul lumii, învierea morților, răsplata și pedeapsa pentru faptele omenești alcătuiau, cît privește partea de viziune, nucleul mesajelor sale bolborosite cam enigmatic. Odată, cînd vorbea despre învierea morților, cineva din auditoriu, mai sfătos sau mucalit, explica batjocoritor că acest lucru e o prostie. Dar Mohamed a știut să răspundă că învierea morților, oricît de imposibilă ar părea, nu este o minune mai mare decît creșterea plantei din sămînță sau decît plămădirea plodului în sînul matern. Ceea ce nu înseamnă o diminuare a calității de miracol ce revine învierii. Răspunsul lui Mohamed voia mai curînd să spună că răsărirea plantei din sămînță și plămădirea plodului în sînul matern sînt minuni tot așa de mari ca și învierea morților. Cu alte cuvinte, făcînd apropierea între un foarte cunoscut proces organic și învierea morților, Mohamed nu intenționa deloc să reducă învierea morților la niște termeni de știință naturală, ci dimpotrivă el rostea un gînd sau o presimțire că în esență și cele mai naturale lucruri sînt tot minuni. Islamul respiră de fapt într-o atmosferă de minune generalizată. Minunea nu este excepționalul față de o ordine firească a lucrurilor, ci tot ce se petrece are calitate de minune. Acesta trebuie să fi fost sentimentul difuz și popular din care s-au născut atît islamul ca atare, cît și filozofia și mistica acestuia. Vom vedea cum o întreagă gîndire filozofică va ridica faptul *firesc* la rang de „miracol".

Succesul rapid, de avalanșă, al mișcării islame ar fi greu de explicat dacă nu s-ar ține seama de credința promotorilor ei: prin coranele lui Mohamed s-a pronunțat cea mai însemnată și cea mai răspicată din toate revelațiile lui Dumnezeu. Mohamed însuși, ca și conducătorii ce i-au luat succesiunea, cer „supunere“ necondiționată din partea oricui, căci față de valoarea în sine a revelației divine totul cade pe al doilea plan, și libertatea conștiinței nu mai contează. De unde și deziderátul silniciei sîngeroase. Coranele trebuie impuse chiar cu forța. Războiul sfînt pentru pătrunderea, transmiterea și instituirea coranelor apare credincioșilor ca un drum, ca o metodă aprobată de Dumnezeu însuși.

Unul din punctele cele mai interesante ale islamului este acela cu privire la lipsa de însemnătate a individului în sine. S-ar părea că Dumnezeul islamului gîndește și calculează numai cu masele, cu semințiile, cu neamurile, dar nu cu indivizii. De fapt, la învierea morților, fiecare individ învie ca membru al unei seminții, al unui neam, iar în fața tronului lui Dumnezeu se prezintă „neamurile“, nu inșii izolați. Coranele sînt înțelese ca un apel făcut de Dumnezeu lui Mohamed către semințiile arabe alese să răspîndească în lume învățătura și să realizeze islamul. Ceea ce se cere așadar nu numai individului, ci întregului neam islamic, este un activism pînă la violență pentru expansiunea în lume a coranelor în luptă cu necredința sau în luptă cu credințele care nu sînt revelații așa de desăvîrșite precum cele făcute prin Mohamed. Răsplata din urmă pentru acest soi de fapte va fi participarea după moarte și după înviere la plăcerile fără secătuire din grădinile populate de

toate splendorile lui Dumnezeu — care plăceri sînt închipuite de Mohamed la fel cu cele mai obișnuite plăceri pămîntești de care se bucură trupul cu toate simțurile, dar de proporții mult mai mari și de o durată veșnică.

Religiozitatea islamă apare îndeosebi ca sentiment de supunere a voinței și sufletului omenesc la ordinea imprevizibilă dorită de voința, în fond arbitrară, a unui Dumnezeu care el însuși nu este legat de nici o lege, deoarece modul său de a se manifesta este mai mult acela al miracolului generalizat.

Filozofia islamă s-a îngrijit firește să sublimeze și să subtilizeze multe din imaginile izvorîte din imaginația cam înfierbîntată a lui Mohamed care, fiu din popor, a vorbit pentru popor. Dar și cea mai abstractă filozofie și chiar misticismul islam, în ciuda înaltelor lor calități spirituale, se vor resimți totdeauna de dogoarea simbolurilor născocite de imaginația lui Mohamed.

Despre gîndirea teologică și filozofică cît și despre intuițiile mistice ale islamului nu se știe în Europa decît prea puțin. Concurența seculară dintre islam și creștinism a făcut pe gînditorii medievali europeni să desfigureze tot ce aparținea islamului. De multe ori, acești gînditori n-au fost nici destul de subtili ca să urmărească arabescurile foarte abstracte ale gîndirii islame. Cercetătorii europeni care sporadic încercau să se ocupe de formele gîndirii islame au pornit la drum cu uneltele filozofiei europene, grecești, creștine, apusene, sau, în cazul extrem, indice; și astfel situați au ajuns degrabă la concluzia că gîndirea islamă ar fi un conglomerat sincretist, confuz și inorganic. O cercetare mai stăruitoare și mai generoasă

a gîndirii islame va ajunge însă la altă încheiere. În cîmpul de influență al islamului s-au străduit mari gînditori, care suportă orice comparație fără teama de a deveni cenușii (Farabi, Avicenna, Shirazi etc.), iar mistica a produs și ea o floră din cele mai luminoase. Nimenea nu va ridica în chip serios împotriva gîndirii islame învinuirea că ea vine mai tîrziu decît sistemele importante ale Indiei, secole multe după Platon sau Plotin, sau chiar după ce doctrina creștină s-a închegat în opera colectivă a Sfinților Părinți. Motive care își au obîrșia în brahmanism, în budism, în parsism, în elenism, în iudaism, în creștinism, și-au dat fără îndoială întîlnire în gîndirea și mistica islamă. De atîtea ori s-a văzut că nu filiația motivelor prezintă vreun interes, ci faptul dacă ele au fost cu adevărat asimilate sau nu mentalității și substanței umane dintr-o regiune oarecare. Cel mai sever simț de justiție ne silește să recunoaștem că, în raport cu problemele capitale ale spiritului omenesc, islamul ocupă o poziție singulară care diferă de toate celelalte. Mai întîi să însemnăm că în *Coran* și în gîndirea totdeauna religioasă și totdeauna teocentrică a islamului, își găsește mai mult decît aiurea o splendidă dezvoltare doctrina despre revelația divină. De fapt, gîndirea islamă ni se înfățișează ca o nesfîrșită desfășurare, foarte barocă și plină de variații pe tema fundamentală a „revelației divine". Căci, după gîndirea islamă, revelația divină nu este numai învățătura cuprinsă în *Coran*; revelații divine sînt toate doctrinele religioase ale tuturor popoarelor, numai cît inegale ca valoare. În cele din urmă, după gîndirea islamă, totul e revelație divină, chiar și cunoașterea obișnuită a lumii, și apoi însăși lumea. Gnoseologia și cosmologia sînt

de fapt simple capitole ale unei doctrine de vastă anvergură despre revelația divină. Cum se ajunsese aici? Dumnezeu este presupus ca fiind prin natura sa ascuns, inaccesibil ființelor creaturale, o comoară nevăzută. Dumnezeu nu vrea însă să rămînă ascuns, ci vrea să se arate în afară. Dumnezeu simte nevoia de a se revela, de a se extroverti. Ființelor mărginite, Dumnezeu e de prisos să li se arate așa cum el este cu adevărat, căci acestea n-au organele necesare spre a-l sesiza. În consecință, pentru a se comunica, pentru a se face vizibil ființelor mărginite, Dumnezeu se acomodează la condițiile și posibilitățile de cunoaștere ale ființelor mărginite, ale omului. Cum obține Dumnezeu acest rezultat? Prin aceea că el îmbracă un veșmînt care-l face vizibil. Cea dintîi haină pe care o îmbracă Dumnezeu în scopul de a se arăta, potrivit facultăților de percepere ale făpturilor limitate, este lumina. Lumina aceasta e luminozitatea originară, anterioară soarelui și stelelor. Înaintîndu-se acum încă un pas întru dezvoltarea doctrinei despre revelație, se va spune că, la rîndul lor, toate lucrurile și ființele mărginite sînt, ca și lumina originară, manifestări ale lui Dumnezeu, revelări, veșminte, în care el înadins se învelește spre a se face vizibil, spre a se face accesibil facultăților de cunoaștere posibile ale ființei limitate în general. Domnul Dumnezeu s-a arătat lui Moise sub înfățișarea unei flăcări într-o tufă de spini. Dumnezeu lua asupra sa veșmîntul flăcării în tufa de spini spre a se adapta la posibilitățile organice, firești ale lui Moise de a-l cunoaște. Imaginea ilustrează, după gîndirea islamă, o situație universală. În realitate, *toate* lucrurile și toate ființele sînt asemenea tufe de spini în care arde

arătarea lui Dumnezeu. Acest gînd e piatra unghiulară sau temeiul celor mai multe sisteme de gîndire teologică și mistică ale islamului. Acesta e totodată și gîndul prin care se definește poziția spirituală, în adevăr unică, a islamului. Poziția singulară în fața căreia ne găsim nu e nevoie să o mai diferențiem în raport cu platonismul sau cu parsismul, deosebirile fiind prea izbitoare ca să mai încapă vreo confuzie. E necesară însă o diferențiere foarte adîncă față de gnostici și neoplatonici și față de brahmanism. În doctrinele brahmanice, Dumnezeu-Brahman este substratul impersonal unic al lumii ce se diversifică în fenomene. Lumea concretă cu toate fenomenele ei e egală cu o iluzie, cu un joc, cu un vis, cu o plăsmuire a lui Brahman. Lumea este Maya, o nălucire fără rost, vrednică în cele din urmă de a fi disprețuită. Maya nu merită alipirea omului, de aceea înțeleptul se retrage din lume. În doctrinele neoplatonice, lumea e un produs degradat, un produs prin emanație din Dumnezeu, unicul mai presus de orice atribute. Lumea nu este iluzie, vis, ci o emanație directă și indirectă care își are modurile ei de existență. În emanație, modelul divin e doar alterat. Atitudinea omului față de lume este și în neoplatonism destul de negativă, în sensul că omul trebuie să restaureze în sine similitudinea și unitatea cu Dumnezeu, urcînd panta decadenței cosmice. Aici negativismul față de lume implică existența separată a lumii și posibilitatea acesteia de restaurare divină. Cu totul alta este poziția gîndirii islame. Lumea apare de astă dată ca un „veșmînt“ al lui Dumnezeu, nu ca un simplu joc iluzoriu și fără de rost, ci ca îmbrăcare, ca act intenționat și plin de sens. Dumnezeu vrea să se facă vizibil, acce-

sibil pe această cale făpturilor finite, dar cum înseși făpturile finite fac parte din lume, s-ar putea afirma că Dumnezeu creează lumea, pur și simplu, fiindcă vrea să se arate, să se reveleze chiar făpturilor pe care el le creează. E aici la bază o sete divină, o intenție inițială, de a se arăta în condiții finite. Revelarea universală circumscrie un scop al dumnezeirii, de unde urmează că lumea, deși e numai veșmînt, se bucură în filozofia islamă de accentul unei consacrări. Lumea nu e lipsită de rost, ca o iluzie sau ca o existență degradată, precum e în brahmanism și în neoplatonism, ci e termenul deplin afirmat al unei intenții divine. Islamul e aplecat mai curînd să se bucure de lume, și nu cultivă disprețuirea ascetică a vieții. (Sînt desigur și unii mistici islamici care își dau, firește, seama că Dumnezeu, creînd lumea ca un simplu veșmînt al său, nu adaugă prin aceasta nimic la esența sa; încît situația reală e ca și cum lumea nici nu ar fi fost creată. Se va vedea însă că și atitudinea acestor mistici față de viață este alta decît în brahmanism sau în budism.) Ne-am străduit să reliefăm într-un profil de sine stătător ideea fundamentală a gîndirii islame față de alte poziții de care nu a fost însă niciodată separată cu deplină claritate. În islam, lumea este socotită ca revelație intenționată a lui Dumnezeu, ca veșmînt înadins îmbrăcat, ca rezultat al unei adaptabilități divine conștiente ca atare. Adică: Dumnezeu cel inaccesibil, comoara ascunsă, cel fără de început și fără de margini, se adaptează din condescendență la condițiile finitului, luînd forme și moduri accesibile facultăților cognitive, posibile în condițiile finitului. O asemenea concepție de o remarcabilă subtilitate despre raportul dintre Dum-

nezeu și lume a fost cu putință în climat islam, numai fiindcă mentalitatea este aici adînc convinsă de prezența generală a miracolului. Dumnezeu, ca autor de miracole, realizează și miracolul cel mai mare, adică e în stare să-și facă accesibilă, în condițiile finitului, ființa sa inaccesibilă prin definiție. Dar de ce ține Dumnezeu să se reveleze cu orice preț? La această întrebare nu mai găsim în filozofia islamă nici un răspuns. Decît că voința lui Dumnezeu este arbitrară, nefiind legată de nici o lege și de nici o cauzalitate. Un simulacru de răspuns e și acesta. Dacă în filozofia unui Spinoza, Dumnezeu nu poate să schimbe suma unghiurilor dintr-un triunghi, gîndirea islamă concepe un Dumnezeu care se poate arăta în condițiile finitului, și aceasta numai fiindcă el ține neapărat și cu negrăită ardoare să se arate, ca și cum a rămîne abscons ar fi ceva nedemn. Nu știm dacă am izbutit în cele de mai înainte să punem în lumină, așa cum am fi dorit, gîndul de bază al filozofiei și misticii islame față de brahmanism și neoplatonism. Se vor fi găsind cititori dispuși poate la schițarea unui gest de nemulțumire și la formularea unei întîmpinări că dezbatem o biată chestiune de nuanță, făcută în cele din urmă mai mult pentru ca mințile obișnuite să împartă firul de păr în patru. Concedem că este așa. Dar în problematica metafizică, acolo unde se pun temeiurile din urmă ale concepțiilor despre lume și viață, atare nuanțe detestate de adversarii oricărei scolastici sînt deosebit de importante, căci simplele nuanțe au consecințe incomensurabile. O asemenea simplă nuanță este ca un bulgăre de zăpadă care produce în cele din urmă avalanșe de proporții incredibile. Un cercetător corect și cu

simțul răspunderii al istoriei metafizicii va fi prin urmare foarte atent tocmai la astfel de nuanțe, care de multe ori sînt cheia celor mai mari mișcări istorice, iar cîtuși de puțin cantități neglijabile.

Mai notăm și alte cîteva diferențe între mistica islamă pe de o parte și brahmanism și neoplatonism pe de altă parte. În concepția mistică islamă, spuneam că Dumnezeu e conceput ca fiind stăpînit nu numai de intenția, ci de setea, aproape de o beție de a se revela, de a se înveșmînta, spre a se arăta. Dar Dumnezeu nu îmbracă un singur veșmînt, ci o mulțime, unul peste altul. Islamul și-a încorporat concepția gnostică antică despre alcătuirea plurisferică a lumii. Între Dumnezeu și om sînt intercalate sferele, în mare număr, cu populațiile lor de ființe, cînd mai diafane, cînd mai tenebroase. Sferele sînt înțelese însă ca o serie de veșminte prin care Dumnezeu dorește a se face văzut și cunoscut. Sferele nu sînt socotite ca niște emanații de existență fatal degradată în raport cu izvorul lor, precum e cazul în neoplatonism. Pentru brahmanism, lumea reprezintă oarecum un singur văl iluzoriu așternut peste Brahman ca un vis, ca un joc, ca o emisiune fără de nici un rost a lui Brahman însuși. În neoplatonism e absentă ideea de veșmînt intenționat al divinității, în brahmanism lipsește ideea de stratificare multiplă a lumii în dosul căreia e Dumnezeu. Pe de altă parte, dacă în islam veșmîntul lui Dumnezeu e iluzoriu, trebuie adăugat că veșmîntul, așa cum este, e dorit de Dumnezeu însuși, care numai așa își va realiza intenția de a se arăta; și mai trebuie adăugat că veșmîntul nu e unul, ci multiplu (după unii gînditori islami, Dumnezeu s-a îmbrăcat în șaptezeci de mii de văluri de lumină). În neo-

platonism, emanațiile intermediare dintre Dumnezeu și om, adică logosul, lumea ideilor, sufletul lumii și alte ființe, sînt còpii succesiv degradate ale ființei divine. Emanațiile nu sînt iluzorii, căci ele sînt existențe separate, fatale, doar mai imperfecte; ele nu au destinația de a revela pe Dumnezeu printr-o presupusă funcție vestimentară. La toate particularitățile înșirate, doctrina islamă mai adaugă una: ideea de creație a lumii. Particularitatea aceasta islamul o are comună cu iudeo-creștinismul. Lumea, cu toate sferele și stratificările ei, nu este emanație din substanța divină, nici simplu vis al lui Dumnezeu, ci o creație prin acte inițiale, o creație din nimic, deci un ansamblu de *minuni*. Cu un înconjur și străbătînd anevoioase desișuri, am ajuns astfel din nou la un punct semnalat dintru început, la orizontul saturat de minuni al islamului. Dar și în raport cu iudeo-creștinismul se impune o distincție. Pentru iudeo-creștinism, lumea, cu făpturile ei, este creație din nimic, dar creație în sens de „operă“ *menită să-și aibă un relativ rost în sine*, cîtă vreme pentru doctrina islamă lumea cu toate făpturile ei este creație din nimic în sens de „veșmînt“ și *avînd o funcție cu centrul în Dumnezeu, o funcție pur revelatoare*. (Nu mai stăruim asupra deosebirilor dogmatice de mari consecințe dintre islam și creștinism.)

Misticii de pretutindeni aspiră precum știm la experiența directă a divinității, pretinzînd că în starea particulară de extaz s-ar obține uniunea dorită. Cu misticii nu se prea poate discuta în contradictoriu, deoarece stările de extaz ei și le însoțesc de sentimentul unei certitudini supreme, față de care certitudinile obișnuite ale experienței și ale gîndirii cotidiene sau filozofice cad pe al doilea

plan — o discuție desigur imposibilă cîtă vreme misticii se așază singuri în afară de legea rațiunii și de un anume sens al realității. Exodul din lumea noastră, pe care misticii îl iau asupra lor în purcederea spre Dumnezeu, nu ne dă totuși dreptul să afirmăm că misticii ar fi niște oameni totdeauna părăsiți de simțul realității și eliberați de constrîngerile logicii. Despre stările de extaz ei ne vorbesc ce e drept totdeauna în termeni foarte paradoxali. Vorba lui Lao Zi: „Cuvintele adevărului par întoarse pe dos." Să nu uităm însă că sînt și o seamă de mari mistici care s-au dovedit cu prisosință nu numai viguroși realiști, ci și stăpîni suverani ai logicii. Nu o dată gîndirea mistică a ținut să meargă mînă în mînă cu cea mai severă, mai lucidă, mai subtilă gîndire rațională. Din parte-ne, nu ne gîndim nici un moment să punem la îndoială existența unor stări mistice, dar vedem în ele nu atît o experiență a absolutului, ci mai curînd o creație a spiritului uman. Aminteam adineaori sentimentul de certitudine supremă, de care misticii își găsesc însoțite stările de extaz. În studiul nostru, am avut și vom mai avea prilejul să demonstrăm că aspirația misticilor spre uniunea cu Dumnezeu, ca și sentimentul de certitudine de o intensitate particulară, proprie împlinirii extatice, se diversifică de fapt în variante care depind în cele din urmă de coordonatele spirituale și de categoriile stilistice ale culturii în care are loc fenomenul mistic. Dar misticii prezintă stările lor ca și cum acestea i-ar scoate cu totul din orice corelație cu lumea și cu istoria. Stările mistice de pretinsă uniune cu Dumnezeu ar fi stări acosmice și supraistorice. Iată o afirmație care nouă nu ne prea înduplecă mintea, oricît interes și prețuire am acorda stărilor în chestiune.

Ne găsim acum în fața misticismului islam, și urmează să relevăm unele note care vor învedera o dată mai mult că și stările mistice se realizează în condițiile istorice și stilistice atît de variabile ale spiritului uman, neprezentînd nici o particularitate eminentă care le-ar scoate din această relativitate.

Cum are loc după cele trei doctrine mistice comparate în acest capitol procesul de unire cu Dumnezeu?

Pentru brahmanism, procesul se împlinește prin cunoașterea lucid susținută că lumea simțurilor este iluzorie. Procesul mistic coincide cu actul de conștiință trează că omul este dintotdeauna și în prealabil identic cu Dumnezeu. Starea de uniune e în permanență la îndemîna ascetului care s-a retras din lume și nu mai trăiește decît pentru contemplație. Starea de uniune este pentru mistica brahmană starea fundamentală a existenței; ea este dată, fiind numai acoperită de vălul iluziilor stupide. Pentru neoplatonism, omul, în năzuința sa de unire cu Dumnezeu, trebuie să urce prin eforturi de purificare substanțială, ca să restaureze în sine cu încetul modelul divin. Omul nu e una cu Dumnezeu, dar poate să ajungă prin efort, prin asceză, în foarte rare momente, unirea cu Dumnezeu. Starea de uniune e privită de astă dată ca o excepție, ca un rod dificil. Misticul islam la rîndul său își imaginează că ceea ce îl desparte de Dumnezeu este o multiplicitate indefinită de „veșminte", de găoci, care nu țin de esența divinității și nu sînt nici derivate de ale substanței divine, ci pur și simplu o creație din nimic. Misticul islam crede totuși că unirea omului cu Dumnezeu poate deveni un fapt, și anume datorită

unui „miracol“ pe care Dumnezeu însuși îl produce în sîmburele sufletului omenesc prin iluminare. Incandescența mistică se declară de astă dată ca un miracol magic, ca o minune. Omul e liber să facă preparative în vederea dobîndirii stării mistice, dar ea nu se obține prin cunoaștere și nici prin efort — ea e așteptată ca un miracol. Dar ideea de miracol e indisolubil legată de arbitrar și imprevizibil. Un miracol se poate întîmpla oricînd, dar nu admite previziune. În general, stările mistice și-au găsit și în literatura islamă o mulțime de expresii originale dintre cele mai puternice. (Mistici ca Ibn al-Arabi, al-Hallaj, Cunayd suportă orice asemănare sub orice raport cu misticii de frunte ai altor culturi.) Pentru mistica islamă, numai Dumnezeu este adevărata existență, căci lumea nu e decît veșmînt, iar veșmîntul ca un ce creat din „nimic“ este un *nimic*. Lumea nu reprezintă în nici o privință vreun adaos la substanța lui Dumnezeu. Lumea pentru mistica islamă apare din acest punct de vedere ca un nimic, și aceasta mai hotărît chiar decît este Maya pentru gînditorii brahmani. În adevăr, Maya se prezintă ca substanță iluzorie, ca o emisiune jucăușă și vremelnică din substanța reală a lui Dumnezeu. Cîtă vreme pentru mistica islamă, suma existenței este permanent aceea a lui Dumnezeu înainte de creația lumii, deoarece prin creația lumii Dumnezeu și-a făcut doar o haină ca să se arate, dar n-a adăugat nimic la substanța sa și nici nu a emis nimic din substanța sa. Misticul islam, descriind starea sa de unire cu Dumnezeu, de anulare individuală și de revărsare în Dumnezeu, va utiliza simboluri și perspective scoase din cosmologia și metafizica islamă. Starea mistică a

omului este privită nu atît ca o stare a omului, ci ca însăși starea lui Dumnezeu, și anume ca starea lui Dumnezeu înainte de a crea lumea. Misticul speră deci reconstituirea în sine datorită unui *miracol*, a stării divine precreaționiste. Cum creatura s-a făcut printr-un miracol ca o creație din nimic a lui Dumnezeu, starea mistică de unire a omului cu Dumnezeu, adică de anulare a creaturii, apare de fapt ca o contraminune. Că misticii islami, spre deosebire de ortodoxia și filozofia islame, ajung cu aceasta la o devalorizare totală a lumii e evident. Misticul islam se declară gata de a renunța la bunăvoința lui Dumnezeu, care din condescendență ia forme finite sau îmbracă veșminte spre a se arăta, căci misticul islam preferă pe Dumnezeul cel de dinainte de creație. Lumea, cu tot ce este în ea, nu are nici măcar prețul sau „greutatea unei aripioare de țînțar". După o asemenea depreciere, ne-am aștepta la o totală fugă a misticului islam din lume. Caracterizam însă la începutul capitolului spiritul islam ca avînd puternice înclinări activiste. Cum se împacă deprecierea lumii la care ajung misticii islami cu acest activism? Cine a frecventat diversele culturi ale omenirii știe cît de paradoxale sînt de multe ori fenomenele spirituale. Ne găsim acum o dată mai mult în fața unui asemenea fenomen. Misticii islami se complac într-o completă depreciere a lumii, afirmînd că aceasta nu are nici măcar greutatea unei aripioare de țînțar; totuși ei nu ajung la o negare a „activismului", ci chiar *dimpotrivă*. Brahmanii, negînd valoarea lumii și a vieții, trag o consecință etică negativă în favoarea nonacțiunii — ei se retrag din lume. Neoplatonicienii, disprețuind corporalitatea, ajung, în spirit foarte grecesc, la

un ideal de autoperfecționare spirituală. Mistica islamă propune însă un alt ideal: acela al generozității eroice. Dacă lumea și bunurile ei nu prețuiesc nici cît aripioara unui țînțar, trebuie să știi să te jertfești pentru alții fără de nici o părere de rău, chiar pînă la jertfirea vieții tale. Cea mai înaltă expresie și consecință de natură etică a stării mistice este deci pentru islam generozitatea eroică. Postulatul generozității eroice în favoarea căruia pledează mistica islamă se găsește în perfect acord cu activismul propriu spiritului islam, separîndu-se răspicat de înclinările mai curînd cvietiste ale celor mai multe misticisme de aiurea. Brahmanul se retrage din lume. Budistul se revarsă în golul metafizic. Laozistul propune nonacțiunea și integrarea în rînduielile Firii. Neoplatonicianul e preocupat de desăvîrșirea sa spirituală. Misticul islam caută să se jertfească eroic pentru altul. Mistica islamă contribuie astfel și ea la punerea în relief a religiozității specifice islame. În general, religiozitatea islamă excelează prin mai multă logică a imaginației, alimentată dintr-o prezență unanimă a miracolului. Logica imaginativă a religiozității islame se deosebește mult de logica organică a lui Lao Zi, de logica monumental simplificată a parsismului, de logica clasică a grecilor, ca și de logica ascetică a inzilor.

LUMINA NECREATĂ. NAȘTEREA LOGOSULUI

Cît privește creștinismul, formele acestuia fiind mult mai cunoscute, nu e nevoie să procedăm la un examen mai amănunțit. De altmintrelea, nu am intenționat nici un moment să facem o expunere, nici istorică, nici sistematică a religiilor. Călăuziți de un scop precis, caracterizăm doar cîteva moduri ale religiozității. Ele ne vor servi ca material și pretext pentru unele considerații filozofice cu privire la religie în general și la felul cum se constituie valorile religioase. Ținînd seama de economia lucrării, refuzăm să ne extindem prea mult într-un domeniu care ține legate atenția și interesul material al specialiștilor. Cine caută o expunere a doctrinelor religioase o va găsi desigur în atîtea studii aiurea. Materialul disponibil e din cale-afară vast. Fiind vorba despre creștinism, se cuvine să alegem din materialul la îndemîna oricui îndeosebi cîteva momente care se reliefează aproape de la sine în comparație cu cele arătate în capitolele precedente. Mistica e fără îndoială unul din modurile religioase extremiste, fiind totodată cultivat în multe din culturile trecute și prezente. Mistica nu e modul religios cel mai frecvent, dar e unul din cele mai interesante sub toate raporturile.

N-am îndrăzni să afirmăm că biserica creștină oficială ar fi privit vreodată cu o deosebită simpatie aspirațiile misticii religioase, nici cînd ea, biserica, era una, și nici mai tîrziu, cînd ea s-a despicat în multiple confesiuni. Preocupările misticii au fost dimpotrivă considerate din partea bisericilor oficiale cu multă rezervă, ba adesea ele au fost chiar condamnate cu severitate din pricina alunecărilor spre credințe în dezacord fățiș cu unele dogme consacrate ale creștinismului. Ceva asemănător se petrecuse și în cadrul islamului, dar parcă mai puțin manifest decît în ținuturile creștine. Doctrina oficială, atît creștină cît și islamă, a rămas firește totdeauna stăpînitoare, canalizînd cu multă autoritate viața religioasă pe făgașele unei credințe care nu tinde neapărat la unirea omului cu Dumnezeu, ci stabilește doar un raport particular între om și Dumnezeu ca două realități definitiv separate. Vom avea prilejul să vorbim și despre acest mod de religiozitate, mult mai frecvent de altfel decît modul mistic. Totuși, mistica brahmană din India sau misticismul budist au fost totdeauna considerate în patria lor drept depline realizări ale vieții religioase, cu toate că și acolo mase mari sînt inapte pentru un asemenea tip de religiozitate. Dacă la inzi misticismul e o normă a vieții religioase, în Europa antică și creștină, și în islam, misticismul e socotit mai curînd ca un fenomen excepțional.

În capitolele anterioare ne-am oprit asupra mai multor variante ale misticismului. E în ordinea firească a lucrurilor să luăm prin urmare în considerare și mistica creștină. Un studiu ce și-ar lua răgazul ar descoperi și în ocolul vast al creștinismului nu o singură mistică, ci multe și din cele

mai variate. E drept că mistica urmăreşte totdeauna aceeaşi ţintă: starea de extaz în care se pretinde că are loc uniunea omului cu Dumnezeu; dar mistica se structurează aşa de variat şi ia atîtea forme ca şi arta, spre a da un exemplu. Ne-ar fi foarte lesne să cităm mistici care se exprimă în graiul barocului, al clasicismului, al romantismului, sau chiar al impresionismului simbolist. Dar nu e vorba numai de felul de a se exprima al misticilor. Însăşi doctrina lor variază ca articulare şi osatură potrivit stilului ce determină toată viaţa spirituală. Cu atît mai mult trebuie să presupunem că există o mistică realizată în coordonatele creştinismului răsăritean bizantin sau în coordonatele gotice apusene. Ne vom ocupa în puţine cuvinte de reprezentanţii cei mai de seamă ai misticii răsăritene şi apusene.

Pe la anul 500 *p.Chr.* sînt amintite întîia oară scrierile unui teolog necunoscut apărute sub falsul nume de Dionisie Areopagitul. Scrierile lui Dionisie alcătuiesc temeiul şi aproape suma misticii de orientare ortodoxă. Influenţa teologului necunoscut a fost imensă, nu numai în Răsărit ci şi în Apus. Mult timp, istoricii filozofiei s-au arătat cam opaci faţă de impozanta apariţie. Această subestimare de neiertat se explică doar prin aceea că istoricii caută o originalitate a ideilor într-un domeniu unde originalitatea este estompată prin forţa împrejurărilor. Orice mistică e susţinută de un schelet de idei, dar mistica ţine precumpănitor mai mult de *existenţa* spirituală a omului decît de gîndirea sa teoretică. Încît se uzează de criterii cam deplasate atunci cînd se cere misticilor în primul rînd o originalitate de idei. E ca şi cum s-ar apela la poeţi să nu vorbească totdeauna despre iubire,

natură, moarte. Obiectul misticii e chiar mult mai restrîns decît al poeziei, căci ea se referă exclusiv la unirea spirituală a sufletului omenesc cu Dumnezeu. În direcția aceasta, teoretizarea nu are un spațiu prea vast spre a-și etala variațiile. Și totuși marii mistici găsesc totdeauna noi și puternice expresii pentru a ne face părtași la viziunea și trăirea lor. Originalitatea pe tărîmuri mistice va fi așadar o originalitate de expresie, de coordonate spirituale, de adîncime sau înălțime a trăirii, de vastitate a orizontului, ceea ce înseamnă că originalitatea are aici, mai mult decît oriunde, un caracter inefabil. Iată pentru ce unul din meritele lui Dionisie Areopagitul este de a fi transpus stările mistice în coordonate creștine. Cînd el a apucat să transcrie mistica pe portativele creștine, dogmatica era, în nucleele ei, constituită; încît ceea ce el mai putea să aducă drept spor era mai mult dogoarea datorită căreia abstracțiile dogmaticii dobîndeau întrupare și incandescență mistică. Cum nu-i rămăseseră prea multe teorii dogmatice de desțelenit, el și-a satisfăcut setea speculativă de care nu era deloc lipsit scriind „ierarhia cerească", un studiu sistematic despre îngeri. El, cel dintîi, încerca o clasificare a duhurilor superioare, consacrîndu-se acestei operațiuni cu o pasiune caldă de zoolog care clasifică pentru întîia oară fluturii. De la Dionisie a rămas sistemul ierarhic al ființelor intermediare dintre Dumnezeu și om cu clasele și nomenclatura lor: heruvii, serafii, tronurile; domniile, puterile, forțele; ducatele, arhanghelii, îngerii. Ceea ce l-a aprins și l-a înaripat însă mai presus de toate pe Dionisie Areopagitul a fost teologia mistică, adică doctrina despre cufundarea omului în lumina sau „supralumina" lui Dum-

nezeu. Tocmai meditațiile sale cu privire la procesele mistice au fost acuzate că nu fac decît să compileze texte neoplatoniciene. Vom dovedi că afirmația e cel puțin exagerată. Mai întîi misticismul a suferit la Dionisie o adaptare la dogma creștină. Dionisie clădește pe fundamentul concepției trinitare despre Dumnezeu. În divinitate se admite un proces de desfășurare, de filiație din etern, intratrinitar. Tatăl, Logosul și Sfîntul Duh sînt ipostaze egale din etern ale lui Dumnezeu, care formează totuși o singură substanță. La neoplatonicieni, logosul e numai o copie degradată a Unicului, adică un prim pas în procesul prin care se produce în chip emanativ lumea. Dionisie Areopagitul mai ține apoi la ideea că lumea sensibilă este rezultatul unui act creator din nimic, iar nu un ultim produs al unor emanații din Dumnezeu, cum susțin neoplatonicienii. Odată ajuns aici, Dionisie își aduce natural aminte și de emanatismul neoplatonic. El încorporează și această idee, dar fără de a altera sistemul dogmatic. Și nu vedea ce anume ar fi putut să-i interzică această îmbogățire a doctrinei creștine. Dionisie imaginează existența unor *efluvii de lumină divină* ce se revarsă necontenit din Dumnezeu peste lumea creată. Lumina divină nu e de natură fizică, ci suprafirească, ea izvorăște din Dumnezeu necurmat, ca o grație din înălțimi, revărsată torențial peste toate treptele lumii creaturale. Lumina divină e între altele și de natură magică, ea fiind destinată să „transfigureze" creaturile. Lucrurile s-ar putea închipui cam așa: lumina divină creează ca un cîmp magnetic în cadrul căruia creaturile dobîndesc o legătură secretă cu Dumnezeu. Plasate în cîmpul magnetic al lumii divine, crea-

turile se transfigurează, se „îndumnezeiesc". Lumina divină ce se revarsă asupra lumii se adaugă lumii create, sau poate că lumea a fost creată dintru început în acest mediu străbătut de liniile de forță ale lumii divine. Ne căznim să dăm o înfățișare cît mai plastică ideilor lui Dionisie, și în acest scop ne permitem să utilizăm unele imagini și termeni luați din concepțiile fizicale ale timpului nostru. Dar imaginile și termenii moderni la care ne refugiem înlesnesc din cale-afară, prin puterea lor ilustrativă, comprehensiunea sistemului lui Dionisie. Creaturile străbătute de lumina divină se transfigurează, pătrunse de dorul întoarcerii la Dumnezeu. Toată creatura e stăpînită de această nostalgie, cu atît mai mult omul. Întoarcerea și unirea cu Dumnezeu sînt cu putință omului datorită luminii divine ce-l pătrunde magnetic de sus în jos. Cu alte cuvinte, omul este transfigurat de lumina divină care coboară de sus în jos. Nimic mai „răsăritean" în sens creștin decît această concepție a lui Dionisie; ea face pereche catedralei Sfînta Sofia de la Constantinopol. Preocuparea de căpetenie a lui Dionisie este metodica și tehnica mistică a cufundării omului în Dumnezeu. Tehnica recomandată constă în renunțarea ascetică la bunurile și plăcerile lumești, în concentrarea spirituală, în rugăciune. Tehnica misticii ortodoxe a fost dezvoltată și practicată îndeosebi de călugării atoniți care descriu starea de uniune sau extazul ca o stare în care omul se simte pătruns de o lumină suprafirească, de un simțămînt al desființării personale și al cufundării într-o lumină indescriptibilă. Misticii atoniți compară lumina de care ei se simt invadați cu aura de care a fost înconjurat Isus pe muntele Tabor în clipa

schimbării sale la față. Se știe că atoniții au dezvoltat o întreagă concepție cu privire la lumina taborică, accesibilă misticilor în stările de extaz. De fapt „lumina taborică“ este o derivație a „luminii divine“ din doctrina lui Dionisie Areopagitul. Starea mistică, atît la Dionisie cît și la călugării atoniți, are o înfățișare specific ortodoxă. Ne-am ocupat cîndva într-o lucrare mai veche de o particularitate foarte importantă a spiritualității ortodoxe, pe care am definit-o astfel: Răsăritul ortodox manifestă tendința de a interpreta raportul dintre transcendență și om ca o coborîre a transcendentului de sus în jos. Transcendența, adică tot ce e supralumesc, are pentru spiritul ortodox o mișcare de sus în jos. Lumea e ca un receptacul în care transcendența coboară sau în care cerul își coboară grația. Citam în acea lucrare o seamă de mărturii din diverse domenii care confirmă efectiv existența acestei categorii a transcendentului coborîtor. Această categorie și-a găsit o expresie și în concepția lui Dionisie despre lumina divină ce cade ca o cascadă peste lumea creaturală. Sub înrîurirea aceleiași categorii s-a înjghebat și tehnica mistică a călugărilor isihaști, adică a asceților atoniți care așteaptă să fie invadați de cereasca lumină divină. Ei adastă într-o concentrare pasivă în nemișcare, rostind lăuntric, fără cuvinte, rugăciunea inimii repetată fără sfîrșit. Extazul lor e o stare de iluminare datorită unei inițiative de sus. Misticul atonit simte fără îndoială o înălțare, dar el se simte *înălțat* de o putere divină care coboară în el; misticul atonit nu se înalță el singur prin efort, ci așteaptă nemișcat, cu nemăsurată încredere și iubire, să fie *făcut* părtaș la lumina ce vine de sus. Starea mistică de înfăți-

șare ortodoxă se caracterizează prin luminozitate calmă coborîtoare din înalt. Modelul evanghelic al acestei stări este transfigurarea lui Isus pe muntele Tabor. E vrednic de reținut cum misticii creștini, fie ortodocși, fie medievali germani, fie catolici propriu-ziși, au realizat de fiecare dată starea mistică în alte coordonate spirituale, alegîndu-și în consecință tot alte și alte modèle evanghelice. La catolici, cu osebire la spanioli, starea mistică se produce de preferință ca extaz al suferinței, modelul evanghelic fiind acela al patimilor lui Isus pînă la cele din urmă consecințe și pînă la încheierea care este stigmatizarea. Pe de altă parte, la un reprezentativ mistic german cum este Meister Eckhart, starea mistică se rostește prin alt model evanghelic, prin imaginea nașterii lui Isus sau prin ideea de întrupare a Logosului. Dar despre aceasta — mai la vale. Fapt e că modelele evanghelice asupra cărora cade opțiunea diverșilor mistici spre a-și defini starea mistică nu sînt deloc întîmplătoare. Modelele evanghelice sînt simptomatice, ele fac dovadă că starea mistică nu e străină de toate acele puteri care cîrmuiesc o întreagă constelație spirituală. Între „stare mistică“ și „model evanghelic“ este o simetrie, o afinitate. Modelelor evanghelice urmează deci să li se acorde atenția cuvenită pentru strînsa lor corelație cu felul stării mistice ca atare.

Doctrina mistică a lui Meister Eckhart (†1327) e profund semnificativă pentru spiritul speculativ și mistic nordic german. Ea vestește cu putere o lume spirituală nouă. Dacă ni s-ar face invitația de a fixa în termeni istorici poziția lui Meister Eckhart în desfășurarea metafizicii și a religiei, am spune că el ocupă un loc de tranziție între

neoplatonismul antic și panteismul metafizicienilor germani din timpul de mare glorie al filozofiei (Fichte, Schelling, Hegel). Creștinismul lui Meister Eckhart are în orice caz o factură destul de panteistă. E cert că numai mulțumită unor împrejurări norocoase el a scăpat pînă la adînci bătrîneți de vigilența bisericii catolice. Norocul lui a fost că învățătura sa, pornită spre panteism, el și-a formulat-o în termeni de dogmatică creștină. După doctrina lui Eckhart, numai lui Dumnezeu îi revine o existență adevărată, și anume o existență pe care nu am putea-o numi trinitară, ci numai cvasitrinitară. Tatăl se gîndește pe sine însuși prin ceea ce se produce din etern Fiul sau Logosul; Tatăl vede că este identic cu Logosul; conștiința acestei identități este Sfîntul Duh. La un mai apropiat examen, Trinitatea eckhartiană apare ca o desfășurare atemporală ce are loc în chip declarat în conștiința „divină“, mai mult decît în zona *existenței* divine. De unde urmează că pentru Eckhart unitatea existențială a lui Dumnezeu este un aspect esențial față de care multiplicarea ipostatică rămîne cu totul pe al doilea plan. Întrezărim în orice caz în tactica aceasta de a reduce ipostazele divine la simple fapte de „conștiință“ sau la o dialectică ce are loc în cadrul conștiinței divine, întrezărim, spunem, în aceasta o tendință de a estompa întrucîtva pluralismul ipostatic în favoarea unității divine. Într-un dezacord mult mai izbitor cu dogmatica oficială, îl surprindem pe Meister Eckhart cînd ne vorbește despre creația lumii. Lumea nu este o existență separată sau rezultatul unui act de creație din nimic al divinității trinitare. După părerea magistrului, lumea se produce deodată cu Logosul, căci „arhetipurile“

ar cuprinde *eo ipso* și creaturile. Lumea apare astfel, ca și Logosul, *deodată cu acesta*, ca un produs din *etern* și *necesar* al lui Dumnezeu, *pe un plan de dialectică a conștiinței divine*. Creaturile, odată apărute, nu există totuși separat prin ele însele, căci prin existența lor ele participă de fapt la existența lui Dumnezeu. Fără îndoială că aici ne găsim în fața unui panteism gîndit în vocabule de dogmatică creștină. Un oarecare aer brahman adie — aceasta nu se poate tăgădui — prin opera lui Meister Eckhart. Coincidența între cele două doctrine nu e însă desăvîrșită. Pentru brahmanism, lucrurile acestei lumi sînt produse „iluzorii" ale unei existențe categoric impersonale: Brahman. La Meister Eckhart, creaturile sînt de asijderea iluzorii sau fără consistență, dar nu tocmai așa de accentuat iluzorii ca în brahmanism; de asemenea, nici Dumnezeu nu apare așa de impersonalizat ca în brahmanism. După părerea lui Meister Eckhart, creaturile sînt produse de-ale substanței divine, dar prin intermediul Logosului, al Logosului care este ipostază și loc al arhetipurilor. Creaturile sînt întruparea arhetipurilor între creatură și Dumnezeu-Tatăl, articulația ontologică dobîndește la Meister Eckhart o mai mare amploare și mai multă închegare decît în brahmanism. Creatura participă la existența arhetipului, iar arhetipul participă la existența divină propriu-zisă, de unde urmează că la Meister Eckhart creatura e mai puțin iluzorie decît pentru brahmanism, unde deosebirea dintre creatură (fenomen) și principiul impersonal este așa de mare încît lumea ia o înfățișare iluzorie absolută. În afară de acestea, mai remarcăm că în concepțiile indice despre Brahman nu se face nici o aluzie la o pre-

tinsă desfăşurare de ipostaze în cadrul conştiinţei divine. Brahman este *pace*, lăuntric nedialectic. În comparaţie cu această concepţie, ideea lui Meister Eckhart despre divinitate defineşte o existenţă interior *dinamizată*. Meister Eckhart întrebuinţează unele expresii care la întîia vedere par a ne duce în apropierea *Upanişadelor*. Dar să nu ne lăsăm seduşi de similitudini de expresie cînd expresiile acoperă semnificaţii diferite. Cert lucru, brahmanismul e static cîtă vreme concepţia lui Meister Eckhart, arătîndu-ne un Dumnezeu lăuntric *mişcat*, care se realizează în ipostaze ale conştiinţei şi înaintează logic-dialectic, inevitabil, pînă la creatură, este *dinamică*. Prin înclinarea sa spre o viziune dinamică, concepţia lui Meister Eckhart a fost parcă preparată sub înrîurirea uneia din determinantele stilistice cele mai adînci ale spiritului german.

Dar să vedem cum înţelege Meister Eckhart procesele mistice în sine. Cum Dumnezeu-Tatăl avansează prin Logos pînă la creatură, tot aşa şi creatura sau omul are putinţa de a face drumul invers. Omul poartă în adîncul sufletului său o scînteie de natură divină; această scînteie nu este altceva decît Logosul, pe care Tatăl îl naşte în sufletul fiecărui om. Sufletul omenesc este de fapt o Fecioară Maria în care Dumnezeu-Tatăl îşi naşte pe Fiul său, Logosul. Şi Dumnezeu-Tatăl îşi naşte Logosul filial în fiecare din noi, „fie că-i place, fie că nu"; Dumnezeu-Tatăl nu poate altfel. Cu aceste cuvinte pline de miez ne-am apropiat de definiţia misticii. Procesul de naştere a Logosului în sufletul omenesc e general, dar rămîne îndeobşte neştiut. După părerea lui Meister Eckhart acest proces are însă loc pe un plan de *conştiinţă* tocmai în stările mistice. Prin voinţă şi efort, prin

înlăturarea iluziilor, prin lepădarea de lumea simțurilor, omul obține un fel de realizare automată a procesului divin în conștiința sa (nașterea Logosului), ceea ce nu este de mirat, căci, după Meister Eckhart, Logosul este realmente în noi. El fiind doar acoperit, închis, pe prundul sufletului, de unde trebuie eliberat. Lucrul acesta e cu putință, făcîndu-se prin efort, prin lepădarea de simțuri, prin înlăturarea iluziilor. Încrederea pe care mistica eckhartiană o acordă efortului volițional al omului este fără îndoială ecoul unei tendințe generale pe care o descoperim totdeauna la omul gotic, și anume ecoul tendinței de a *cuceri* „transcendența" prin *efort*.

Atrăgeam mai adineaori luarea-aminte asupra faptului că biserica oficială nu a privit niciodată cu entuziasm necontrolat aspirațiile misticii, ba chiar dimpotrivă, ea le-a dezaprobat și condamnat adesea. Credința religioasă de mod obișnuit s-a simțit de multe ori lezată de pretențiile misticii direct și indirect. Și nu e mirare. Dacă un Dionisie Areopagitul nu s-a prea făcut vinovat de idei care să ia în răspăr dogmatica bisericească, nu ne scapă totuși împrejurarea că doctrina sa poate să și atingă unele susceptibilități bisericești. Ca toți misticii, Areopagitul năzuiește la unirea cu Dumnezeu, stare făcută posibilă prin revărsarea luminii divine în torente de grație peste lumea creaturală. Față de un atare proces, nu vi se pare că întruparea Logosului filial în persoana istorică a lui Isus Christos se spălăcește întrucîtva ca importanță? Pentru mulți mistici, Isus Christos ca persoană istorică nu este mijlocitorul între Dumnezeu și om în aceeași măsură ca pentru lumea credincioșilor în sens bisericesc. Va concede oricine că Meister Eckhart a fost, sub acest raport, foarte îndrăzneț. El s-a

pronunțat cu o claritate ce nu lasă nimic de dorit că, deoarece în conștiința fiecăruia din noi se poate naște Logosul (în stare mistică), oricare dintre oameni poate deveni un Isus Christos, și aceasta chiar dacă n-ar fi existat niciodată Isus Christos ca personaj istoric. Propoziția de față nu prea constituie o pledoarie pentru teza bisericească despre Isus Christos ca Mîntuitor al umanității și ca singular mijlocitor între om și Dumnezeu. Nespus de ciudat rămîne că eclezia catolică a prins așa tîrziu de veste că magistrul, care altfel făcea parte și dintr-un ordin călugăresc, era de fapt un eretic.

Pentru o mai plastică reliefare să comparăm rezumativ cîteva din modurile mistice cercetate pînă acum.

Întru dobîndirea stării mistice, brahmanismul pune un accent pe adevărata „cunoaștere“. Uniunea omului cu Dumnezeu e dată în prealabil ca o ecuație permanentă a existenței, dar ea se cere realizată și în chip conștient.

La neoplatonicieni, uniunea omului cu Dumnezeu nu este dată, ea se obține prin urcarea treptelor cosmice, prin autoperfecționarea omului.

La misticii islami, unirea mistică este virtualmente dată, ea trebuie realizată și conștient, ceea ce se face printr-un miracol așteptat să se întîmple, arbitrar și imprevizibil.

La misticii creștini ortodocși de tip areopagit, unirea nu este dată, ea trebuie așteptată în liniște și se produce prin grație divină coborîtoare de sus în jos.

La misticii creștini medievali nordici, unirea e dată sau nu, oricum ea trebuie realizată și conștient, ceea ce se efectuează prin efortul volițional al

omului gata să cucerească transcendența printr-un elan de jos în sus.

N-am enumerat cu aceasta toate aspectele mai mult sau mai puțin categoriale ale diverselor mistici. La fel de variate sînt aspectele lor statice sau activiste, orizonturile lor, formele preferate, simbolurile și articulația doctrinară. Misticismele sînt deci mult mai puțin uniforme decît s-ar părea la întîia vedere. Monotonia e aparentă și mai mult o nălucire a urechilor insensibile la nuanțe. În esență, mistica e tot așa de polimorfă ca și arta, ca și metafizica, ca și mitul.

STARE MISTICĂ ȘI CREDINȚĂ

Pînă acum ne-am ocupat mai mult de unele forme mistice ale religiozității. Motivul stăruințelor a fost unul singur. Voiam să dovedim prin cîteva exemple concludente că religiozitatea, chiar sub modul despre care se pretinde că s-ar sustrage condițiilor umane, este de fapt supusă și ea acestor condiții. Religiozitatea mistică îndură, ca orice altă plăsmuire a spiritului uman, tiparul acelor categorii stilistice care fac relativitatea magnifică a istoriei umane. Dar în afară de variantele mistice, fără îndoială extremiste, mai există și o religiozitate mult mai frecventă, de o înfățișare obișnuită, care uneori poate fi tot atît de arzătoare sau de profundă ca și mistica, dar care evită năzuințele de unire a sufletului cu Dumnezeu, socotite a fi sau cu neputință, sau un sacrilegiu. Religiozitatea aceasta ia chipul simplei „credințe", un mod susceptibil de cele mai diverse grade de intensitate și complexitate. Credința ca stare sufletească și ca act spiritual implică mai mult un raport între om și Dumnezeu, ca ființe ce-și rămîn permanent exterioare una celeilalte. Religiozitatea ce-o întîlnim la fiecare pas la semenii noștri ține de tipul credinței. „Credința" nu înseamnă însă o religiozi-

tate neapărat moderată. E adevărat că exigențele religioase reduse ale oamenilor de toate zilele își află îndestulare mai ales în cadrele credinței, cîtă vreme mistica cere, evident, o capacitate religioasă excepțională. Dar și religiozitatea de tipul credinței poate avea tensiuni extreme. Spre a ilustra puterea pînă la care se ridică uneori credința, ni se servește adesea ca exemplu protopatriarhul biblic Avraam, care, pus la încercare, a fost în stare să purceadă la jertfirea fiului său Isaac. Credința lui Avraam nu este deloc aspirația omului de a se uni cu Dumnezeu, ci starea sufletească și actul spiritual datorită cărora omul se supune, poate cu suferință și cu scrîșnire, totuși plin de încredere, voinței lui Dumnezeu. Dacă aspirațiile mistice pot să dea naștere la atîtea și atîtea variante, e natural ca și credința să ia fel și fel de înfățișări. Nu e prea anevoios să arătăm că și formele credinței sînt determinate de diversitatea imensă a stilurilor spirituale. Văzurăm și pînă aici, de pildă în cazul parsismului lui Zarathustra, unde religiozitatea nu manifestă tendințe mistice și are o turnură învederat credincioasă, văzurăm, spuneam, în ce măsură această credință acceptă tiparele profunde ale spiritului persan. Orizontul nemăsurat, expansiunea în orizont, optimismul, dramatismul, simplitatea monumentală sînt tot atîția factori de osatură ai religiozității persane. Împrejurarea aceasta n-a împiedicat pe Zarathustra să scoată învățătura sa drept revelată lui de-a dreptul de către Ohrmazd. Sînt multe religii întemeiate pe ideea că învățătura lor de bază e revelată de Dumnezeu. Dar aceasta nu înseamnă în cele din urmă decît că oamenilor, și chiar autorilor doctrinelor în chestiune, le scapă neobservate aspectele stilistice mai adînci ale așa-zisei revelații divine. O analiză

stilistică oricît de sumară a doctrinelor religioase demonstrează tocmai suficient relativitatea legată de condiţiile umane şi istorice ale pretinselor revelaţii divine. Analizele de acest fel converg toate spre aceeaşi încheiere: O revelaţie divină sau nu există în general, sau, dacă există, se adaptează aşa de mult la condiţii umane, încît devine tot atît de variabilă ca şi plăsmuirile şi doctrinele de provenienţă exclusiv umană.

Închegări de credinţă dintre cele mai puternice s-au ivit în cadrul parsismului, al iudaismului, al islamului, al creştinismului şi aşa mai departe. Ne incumbă sarcina de a dovedi că şi credinţa se constituie totdeauna într-o relativitate de natură stilistică.

E suficient să ne întoarcem privirea în noi înşine spre straturile de arheologie ale sufletului nostru, ca să înviem atmosfera religioasă a *Vechiului Testament*. Gîndurile biblice despre facerea lumii, despre duhul lui Dumnezeu care plutea peste ape, despre crearea totului printr-un şir de acte miraculoase, despre facerea omului, despre paradis, despre căderea în păcat şi alungarea întîilor oameni din paradis, despre înmulţirea neamului omenesc şi prăpădirea lui prin potop — toate aceste motive şi multe altele trebuie doar amintite pentru ca să stîrnească în noi ecouri adînci de bolţi subterane.

Evreii care au scris cărţile *Vechiului Testament* păstrînd şi cultivînd *Scriptura* au salvat din străvechile culturi mesopotamiene o seamă de arhaice motive mitologice care, transmise popoarelor europene, au fructificat imens culturile acestora.

În faza preistoriei, pierdută în atmosfera comună ce s-a creat în Asia Mică prin expansiunea culturilor arhaice sumero-caldee şi babiloniene,

evreii au fost o seminție politeistă. Chiar și numai în subînțelesurile, enigmatice la întîia vedere, ale celei dintîi porunci, înscrisă de Moise în *Tablele Legii*, se ghicește lupta pe care întîiul și cel mai mare profet al evreilor a fost silit s-o dea pentru consolidarea monoteismului. „Eu sînt Domnul Dumnezeul tău, să nu ai alți zei în afară de mine." Pentru activitatea sa spirituală, Moise a găsit fără îndoială terenul pregătit de o tradiție patriarhală. Căci potrivit tradiției, mult, foarte mult înainte de Moise, s-ar fi pus temeiurile acelei religii specific evreiești de natură „contractuală" între Iehova și poporul său ales, Israel. Să restituim religiei contractuale sensul pe care ea realmente l-a avut. Religia în chestiune, înțeleasă ca un legămînt între Israel și Iehova, nu fusese la început un monoteism de cea mai curată esență. Miezul ei se desenează încă pe un fundal politeist. Fenomenul aduce pe departe cu henoteismul. Știm că în rugăciunea sa, omul vedic se adresa unui zeu ales din mulțimea mare a zeilor ca și cum numai acest unic zeu ar exista, și acumula asupra favoritului toate virtuțile și isprăvile celorlalți zei. La vechii evrei, constatăm oarecare similitudini de situație, dar cu accentul deplasat. Iehova e privit de semințiile lui Israel ca unic Dumnezeu, dar așa ca și cum ar mai exista și alți zei. Care sînt ceilalți zei? În primul rînd zeii celorlalte popoare. Iehova pare stăpînit de grija de a se impune el singur ca unic Dumnezeu, prin aceea că-și alege un popor, pe Israel. Israel obține garanția și promisiunea unei situații fără pereche în lume prin legămîntul de supunere și de credință față de Iehova. E ca și cum Iehova spre a deveni unicul Dumnezeu ar avea nevoie de credința exclusivă a unui popor, a lui Israel. Iar

legămîntul dintre Israel și Iehova se face contractual, pe temeiul principiului: „Îți dau ca să îmi dai."

Monoteismul evreiesc, la început schițat pe un fond politeist, se subțiază apoi, înălțîndu-se pe propria sa linie. El dobîndește o figură indestructibilă grație activității prodigioase, înspăimîntătoare cîteodată, furtunatice totdeauna, a profeților. Sufletul profeților este cuptorul de purificare și de călire a ideii de divinitate. Prin activitatea profeților, un rar proces de spiritualizare își găsește deznodămîntul, înlăturînd din mitologie antropomorfismul pe cît posibil, și extirpînd total zoomorfismul. Profeții, ei înșiși, se cred un fel de organe ale Dumnezeului care se îndîrjește să se reveleze cu intermitențe poporului ales. Ei sînt vajnici apărători ai sacrului legămînt, intervenit între Israel și Iehova. Cînd poporul uită, și asta se întîmplă cam adesea, legămîntul în care a intrat, căzînd în vîrtejul fărădelegilor, Iehova îl avertizează prin cîte un profet, îl scutură și-i amintește contractul cu teribile cuvinte ce amenință sîngele și sămînța lui Israel din veac în veac. Încăierarea profeților cu păcatele poporului ales este de un neînchipuit patos, elementar și dramatic. Profeții sînt însă profeți mai mult pentru o altă latură a activității lor, și anume pentru accentele cu care ei vestesc planul pe care Dumnezeu îl va duce la izbîndă în lume. Prin această latură a activității profetice ia ființă mitul mesianic, acel mit cu fața întoarsă spre viitor, al unui Mesia, al unui trimis și slujitor al lui Dumnezeu, care odată și odată va să vină. Mitul mesianic se referă deopotrivă la destinul istoric al poporului ales, cît și la un viitor eshatologic de sfîrșit de lume. Frecvente aluzii, referințe, vestiri mesianice, găsim îndeosebi în versurile psalmistului și în revelațiile profetului

Isaia. Pentru amatorii de paralele, amintim că în culturile arhaice mesopotamiene mitul Salvatorului era foarte răspîndit, și cultivat cu deosebită fervoare. De remarcat totuși că în cultura babiloniană mitul Salvatorului avea strînse legături cu concepția ciclică și astrală despre mersul evenimentelor cosmice și istorice. La sfîrșitul cîte unui mare „an cosmic“, lumea noastră se prăbușește, o divinitate neuzată ia conducerea destinelor și salvează existența, clădind o lume nouă din rămășițele celei vechi. Un asemenea Salvator de la care a pornit o primenire universală a fost de pildă zeul Marduk, al cărui cult a fost autoritar centralizat în cetatea minunată a Babilonului. Motivul mesianic are în religia babiloniană un nedeghizat caracter astral, circular-cosmologic, mitologic-divin, masiv-gigantesc, dezumanizat. În concepția babiloniană, lumea ia ființă, durează cîtva timp, decade, se prăbușește, și atunci un zeu, unul din cei mulți, se erijează în salvator al lumii, zămislind o nouă rînduială din resturile celei dărîmate. Și jocul începe de la capăt potrivit unui uriaș calendar, împărțit în ani universali. Mitul e de un monumentalism fără pereche și are o înfățișare astral-cronometrică. Motivul mesianic apare la evrei mult mai umanizat, legîndu-se mai înainte de orice de istoria omului sau de istoria unor seminții. Motivul mesianic nu are la evrei caracter ciclic, cosmologic, astral. Destinul poporului ales interesează în prima și ultima linie. Mesia va veni pentru salvarea poporului ales și pentru instituirea unei situații definitive. Motivul mesianic apare deci la evrei adaptat cu desăvîrșire la felul spiritualist și monoteist al religiei: Dumnezeu e unul, Mesia de asemenea, iar sfîrșitul lumii va fi triumful lor o dată pentru totdeauna. Triumful

singular al lui Mesia nu va mai fi urmat de un nou declin sau de o nouă cădere, ca în concepția ciclică babiloniană, unde anii cosmici, cu lumile și cu salvatorii lor, se succedă cu regularitatea și precizia cronometrică ale mișcărilor astrale și ale deplasărilor zodiacale. Mitul mesianic la evrei, umanizat cum este, istoricizat, singularizat, solidarizat cu destinul omului și mai cu seamă cu al poporului ales, presupune ca fundal o religie de natură contractuală. Desigur, mitul mesianic, rostit din partea profeților cu abundență verbală, dar numai în vedenii neconturate și în aluzii greu de dibuit, nu și-a găsit în vestirile lor o închegare străină de orice echivoc. Astfel, speranțele cele mai felurite își căutau o supapă în mitul al cărui principal colaborator devenea timpul cu dezastrele sale. Motivul Salvatorului cosmic din cultura babiloniană este, spuneam, dezumanizat. Acești salvatori sînt zei, și ei nu cunosc decît drumuri de triumf. Psalmistul și profetul Isaia vestesc însă apariția în viitor a unui Mesia, care va îndura suferințe și umilințe. Motivul mesianic e aici profund umanizat, și, o dată rostit, el e destinat unei creșteri seculare. Atmosfera de așteptare mesianică s-a tot întețit, încît în preajma nașterii lui Isus din Nazaret trebuie să fi luat uneori proporții de febră spirituală. Apucat de sentimentul că evenimentele se precipită, Ioan Botezătorul anunță iminența apariției lui Mesia, a aceluia care „va boteza cu apă *și cu spirit*". În ținuturile acelea din preajma Iordanului și spre apus de Marea Moartă, multe trebuie să fi fost așezările omenești, cătunele și vetrele, în care ardea flacăra așteptării. Un mit, încălzit de dogoarea crescîndă a sufletelor timp de multe veacuri, trebuia odată să ia trup. În această atmosferă

sistență. Cîtă vreme așadar misticismul circumscrie un ideal suprem și de la sine înțeles pentru gîndirea și religiozitatea indică, sau, într-o variantă aparte, pentru laoziști, cazul nu este același în climat creștin. Se va vedea numaidecît de ce este așa și nu este altfel. Creștinismul, dată fiind doctrina sa despre un Dumnezeu personal și extramundan, făcea posibile mai multe ideale religioase care n-au pregetat să se ivească spre a-și disputa întîietatea. Misticismul cu variantele sale promovează aspirația către uniunea dintre om și Dumnezeu. Credința cu variantele sale pledează pentru un raport particular între om și Dumnezeu, ca ființe ce rămîn în veci separate. Credința astfel înțeleasă este starea de conștiință a omului care se îndreaptă cu încredere spre Dumnezeu, ca o persoană spre altă persoană negrăit superioară. Credința în acest înțeles închipuie un statornic și incoruptibil raport de la o ființă la altă ființă, fără de posibilitatea unei confluențe sau a unei osmoze. În religiile unde Dumnezeu e conceput ca ființă distinctă, ca *animal vivens,* și nu ca principiu impersonal, e natural să se ivească și religiozitatea de tipul „credinței", perfect separată de tendințele mistice. Credința se întemeiază pe un raport prin delimitare: aici omul, dincolo Dumnezeu. Admițînd un tip aparte de religiozitate a credinței, nu înțelegem deloc să tăgăduim prezența și forța credinței la tipul mistic. Credința la mistici nu se recomandă însă ca încoronare a vieții religioase. La mistici, credința, oricît de acută, aspiră spre altceva, ținta ce ei o propun fiind starea de minune, anularea individului, absorbirea omului în Dumnezeu sau în Absolut. La mistici, credința e un drum, ținta rămînînd extazul. Pentru

tipul „credincioșilor", *credința* este, dimpotrivă, expresia unui raport dat și definitiv între om și Dumnezeu, și anume forma încheiată a acestui raport.

Stările mistice prezentate de cei inițiați ca stări acosmice, ca stări ce se sustrag condițiilor istorice, sînt, după toate mărturiile și dovezile dezbătute, condiționate de categorii stilistice. Ele se integrează astfel *eo ipso* printre fenomenele normale și participă din plin la relativitatea istorică. Cu atît mai mult, credința cu variantele ei va participa și ea la aceeași relativitate. E drept că omul credincios este legat prin credința sa de un conținut spiritual, de un corp doctrinar pe care-l exaltă, punîndu-l deasupra oricărei relativități istorice. Cel mai adesea, credința se constituie într-o corelație strînsă cu o doctrină oarecare, pe care subiectul religios o admite ca fiind revelată pe cale divină. Se poate justifica o asemenea pretenție, pe care o ridică deopotrivă și parsismul, și iudaismul, și islamul, și atîtea alte doctrine? Pentru teologi, aceasta nu e o problemă. Adăugăm că aceasta nu e o problemă nici pentru filozofi. Teologii pe de o parte și filozofii pe de alta au soluționat chestiunea în chip peremptoriu și în sensuri diametral opuse.

Într-un studiu mai vechi, ne-am ocupat odată comparativ de credințele creștine sub raport stilistic, ajungînd la o seamă de precizări. În cîteva capitole din *Spațiul mioritic*, operam distincțiile necesare, nu atît sub unghi dogmatic, cît sub unghi stilistic, între religiozitatea catolică, ortodoxă și protestantă. Acele capitole s-ar cere poate recitite, căci ele își au locul și aici, tocmai acum, pentru a ilustra unele considerații ale noastre. Oricare ar

fi pretenţia unei credinţe oarecare de a se întemeia pe o inspiraţie extraumană, rămîne un fapt că religiozitatea îmbracă totdeauna forme istorice, şi că nu se manifestă decît încadrată, articulată, străbătută, pătrunsă, structurată de categorii stilistice. De acele categorii secrete ale spiritului uman, variabile şi ele, ce-şi pun pecetea pe toate plăsmuirile de cultură. Comparaţia ne-a condus spre rezultate din cele mai reliefate.

Astfel, catolicismul s-a închegat ca o religiozitate:

1. în forme apăsat conştiente, lucide;
2. în cadre ce amintesc un spirit de organizare etatist;
3. prin factori de autoritate şi disciplină;
4. punînd în centrul lumii pe preot, considerat ca un echivalent al divinităţii.

Ortodoxia, pe de altă parte, a fost prielnică unei religiozităţi:

1. de gen mai umbratic, neostentativ;
2. în perspectiva rînduielilor firii;
3. întîmpinînd cu simpatie tot ce e organic;
4. punînd în centrul interesului o transcendenţă ce coboară în lume din proprie iniţiativă, ca într-un primitor receptacul.

Viaţa religioasă a protestantului îşi are şi ea factura ei. Ea se constituie:

1. pe un temei de libertate a conştiinţei individuale;
2. prin problematizare dramatică, prin deliberare şi hotărîre;
3. cerînd fidelitate după ce hotărîrea a fost luată;
4. implicînd un raport special între om şi transcendenţă. Omul e chemat să se înalţe el însuşi

spre transcendență prin efortul spiritului său. Cînd transcendența pare așa de depărtată încît omul nu o poate ajunge, omul, epuizîndu-și toate forțele în disperarea neajungerii, speră totul de la grația divină.

CREDINȚA-CUTREMUR

În istoria religiilor, întîlnim adesea unele stări de credință de intensitate derutantă a stărilor mistice, fără de a fi și fără de a avea să fie stări mistice propriu-zise. Vrem să poposim o clipă în preajma unui asemenea fenomen religios. Ne referim la așa-numitul „cutremur de pămînt" prin care a trecut sufletul lui Søren Kierkegaard, acest steag sfîșiat al ideii creștine. Exemplul e de un deosebit interes din mai multe puncte de vedere. Mai întîi, cazul ilustrează la perfecție procesul de transformare fulgerătoare, despre care ținem să vorbim, a sufletului și spiritului. Prin felul și intensitatea sa, procesul amintește de aproape extazele mistice, deși el se produce în afară de orice misticism, pe un plan sufletesc care nu poate să fie decît acela al „credinței". Al doilea, cazul dovedește izbitor în ce măsură viața religioasă de tipul „credinței" ca atare, întemeiată pe o așa-zisă „revelație divină", este și ea strîns legată de coordonatele stilistice ale unui ins, ale unei epoci, ale unei seminții de oameni; Søren Kierkegaard reprezintă prin religiozitatea sa, ca nimeni altul, un fenomen ce a fost cu putință numai și numai în pervazul protestantismului de factură nordică. În altă parte,

împrejurările ar fi anulat apariția. Înclinări temperamentale înnăscute dar și un anume fel de educație au pregătit în chip neîndoielnic terenul pentru ceea ce avea să se întîmple.

Biografii lui Søren Kierkegaard ne spun că, adolescent, el excela prin varii talente. Dialectica ar fi fost îndeosebi tăria sa, de asemenea ironia necruțătoare, daruri pentru care tatăl său l-ar fi poreclit „furculiță". În adevăr, „furculița" *înțepătoare* nu avea să se dezmintă niciodată. Știm că la dorința tatălui său el se decide pentru studii teologice. „Se decide" e o vorbă, căci era încă foarte nedecis. Crescut într-o religiozitate tragică, eshatologică, sumbră, din partea tatălui său care suferea de adevărate crize religioase, Søren, ca student, se simțea atras spre toate domeniile imaginabile, dar prea puțin spre creștinismul teologic al facultăților protestante. Îl pasiona mai mult caleidoscopul intelectual al timpului, adică științele naturale, dialectica, filozofia romantică, dreptul, literatura, teatrul. În vederea unor originale planuri literare, el se documentează, adunînd material divers pentru psihologia criminalilor, răsfoind arhivele judecătoriilor; cu aceeași cazuistică patimă de copoi juridic, el adulmecă în același timp și psihologia „marilor aventurieri ai nonreligiei": Don Juan, Faust, Ahasverus. În aparență dominat de cele mai disparate preocupări, dar și de un foarte contradictoriu fel de a trăi, el ascundea în dosul unei măști ironice și frivole o permanentă mare suferință: suferința încă neclară de a nu fi găsit un adevăr al său, ideea pentru care ar fi fost în stare să trăiască și să moară. Și anii treceau, și bătrînețea secretă a tinereților sale nu voia să cedeze; el se căuta și nu se găsea; și mult timp avea

să mai treacă pînă cînd el va descoperi în sfîrșit acel adevăr care să-l angajeze personal, să-i absoarbă existența, sau acel adevăr care să devină „existență" *prin el.* Cumplite întîmplări familiale și personale îl fac să dispere și să se complacă în disperare, mărturisește el. Creștinismul? Mai putea creștinismul să fie pentru el un refugiu, pentru el, sufletul cu toate porturile devastate? Pe vremea sa, doctrina creștină fusese obiectul unor nefolositoare răstălmăciri; ea fusese făcută cu totul inofensivă prin filozofia hegeliană. Marele gînditor german asimilase ce-i drept terminologia dogmaticii creștine, dar a dat acesteia o întorsătură și semnificații ce nu mai aveau nimic comun cu gravele cuvinte biblice. Tîlcuirea hegeliană a creștinismului a prilejuit lui Kierkegaard unele gesturi de revoltă. Cu toate că el, Kierkegaard, se lăsase entuziasmat de dialectica hegeliană, din care de altfel el însuși și-a făcut o armă pe care o mînuia cu o măiestrie pentru care chiar maestrul ar fi putut să-l invidieze, cu toate acestea, zicem, el se ridică cu excepțională luciditate și răspundere împotriva desfigurărilor cărora doctrina creștină le căzuse jertfă. Față de toate aceste răstălmăciri diluate, el preferă o atitudine sinceră și categorică împotriva creștinismului.

Cu aceasta s-ar zice că ireparabilul s-a întîmplat. Dar nu. Kierkegaard nu rupe toate punțile. Religiozitatea sădită în el în timpul copilăriei palpită încă undeva în ascunzișurile geniului său. Kierkegaard se aprinde de nostalgia credinței, a credinței ce-și are felul ei de certitudine, acel mod particular de certitudine în preajma căreia adastă scrisorile Sfîntului Pavel ca și preocupările religioase ale lui Luther. Dilemele și chinurile sale

sufletești în legătură cu credința aveau să dureze pînă la vîrsta de 25 de ani. Atunci, după ce printr-o întîmplare ce părea un gest al destinului i s-au dezvăluit grozavele secrete ce apăsau asupra familiei sale, păcatul și blestemul pe care tatăl său trebuia să le ispășească, atunci, după cumplite zile de întuneric și de groază în care s-a simțit nimicit și fără de nici o speranță, atunci, în ziua de 19 mai 1838 la ora 10 1/2 dimineața, el se simte dintr-o dată schimbat „ca și cum din marginea morții el ar fi fost adus în lumina vieții". De multe ori, misticii și convertiții își înseamnă data evenimentului spiritual decisiv cu cea mai mare precizie, ca și cum evenimentul ar avea repercusiuni cosmice. La data memorabilă, Kierkegaard notează în carnetul său: „Există o bucurie de nedescris care ne învăpăiază așa de inexplicabil, pe cît de nemotivat este strigătul Apostolului Pavel: « Bucurați-vă, și iarăși vă zic vouă, bucurați-vă! »" Kierkegaard avea acum în sfîrșit sfînta certitudine că Dumnezeu poate să facă din păcătoși niște sfinți. Ceea ce Kierkegaard numește „marele cutremur de pămînt" și „schimbarea" se petrecuse. Încă o dată însă: acest eveniment nu e voie să-l confundăm cu ceea ce misticii numesc „extaz" sau „uniune a omului cu Dumnezeu". Marele cutremur de pămînt însemna numai dobîndirea credinței după o profundă criză sufletească. Viața lui Kierkegaard va fi și după aceea zbuciumată, plină de nehotărîri lăuntrice, de inexplicabile capricii, dar el va căuta cu toată ardoarea să-și întărească tot mai mult credința, adevărul său personal pentru care va putea odată să trăiască și să moară, și singurul sprijin în viața, după opinia sa, inevitabil păcătoasă a omului. Ezitările, trecerile de la o atitu-

dine la alta, dialectica sa sentimentală ritmată în contraste, fac din viața lui Kierkegaard una din cele mai zbuciumate vieți din cîte se cunosc. De obicei, de la o stare de nehotărîre aproape bolnăvicioasă el trece brusc la teribile hotărîri ce par de neînțeles. Labilității sale sufletești i se adaugă o înclinare excesivă de a problematiza și de a dramatiza orice situație, și mai ales situațiile cu care alții sînt așa de obișnuiți că nu le mai bagă în seamă. Dialectica sa foarte fertilă cît privește scrierile are ceva steril în sine însăși, ca o goană de cai în bătătură puși să calce spice seci. Își pricinuia singur dificultăți cu postulate smulse din *absolut*, prin ironiile arzătoare, prin măștile ce și le punea, prin arta sa de actor existențial, prin provocările sale. În perspectiva adevărului său personal, adică a credinței creștine pusă la adăpost de orice interpretări apătoase, el avea firește dreptate. Dar prin felul cum voia să-și transpună credința în fapte pe planul vieții, el aducea parcă la fiecare pas o jignire vieții organice, sănătoase, normale, de toate zilele.

Tînărul Kierkegaard se logodește într-o zi cu Regine Olsen, fata care avea să joace un rol așa de hotărîtor în viața sa și pentru destinul său. Cert, o iubea mai presus de toate, dar el, ca și în alte împrejurări, de-abia apucase să se însenineze puțin; a și început să-și problematizeze iubirea, să analizeze sentimentele logodnicei, s-o pună la încercare, să privească iubirea lor în perspectiva absolutului, să se întrebe dacă sînt potriviți sau nu, să cîntărească dacă viitoarea căsătorie e întemeiată pe absolută sinceritate. Ar fi voit să destăinuie logodnicei secretele tulburi ale vieții sale, poate că un cuvînt negru și despre acel ghimpe

ce-i rămăsese în carne din perioada demoniei sale erotice; dar apoi se îndoia că Regine va putea să suporte atare mărturisiri. Și iarăși tăcea. Și iarăși lovea cristalul ca să-i încerce tăria, și iarăși spunea cuvinte întregi și cuvinte pe jumătate, destinate să sfîrtece și să devoreze orice seninătate a vieții. Pe urmă, deși iubirea lor ar fi suportat orice comparație, el prinde a se îndoi dacă trebuie sau nu să se căsătorească.

Pe Regine o chinuia cu veșnicele sale problematizări, iar pe sine însuși el se arunca în cercul vicios al dilemelor fără ieșire. „Dacă te căsătorești, o să regreți; dacă nu te căsătorești, de asemenea o să regreți; fie că te căsătorești, fie că nu te căsătorești, vei regreta." Și vîrtejul acesta interior, la început sfredelitor în adîncime, angajează apele sufletului în cercuri tot mai largi. Dilemele sînt ca ale unui bolnav care face și desface ghemul. Aparent fără de nici un motiv, în afară de ezitările, bănuielile și destrămarea sa interioară, logodna se dezleagă; și pentru ca logodnicei să-i fie mai suportabilă durerea, el devine cinic, joacă teatru, se arată într-o lumină anume ca să inspire oroare ființei pe care totuși o iubea mai presus de toate, și căreia după despărțire el îi va închina toată opera sa literară, și pe care la moartea sa, după alte două decenii, el o va designa ca singura sa moștenitoare. Da, acest Søren s-a gîndit pînă la moarte la fata cu care se logodise din iubire și de care se despărțise numai fiindcă i s-a părut că iubirea lor nu îndeplinește condițiile *absolute* cerute de credința sa.

Povestea aceasta nu poate fi omisă, căci ea prefigurează într-un fel întîmplările catastrofice de la sfîrșitul vieții sale. În adevăr, ceva asemănător

se va întîmpla mult mai tîrziu, cînd el va ataca creștinismul oficial în persoana episcopului atît de onorabil Mynster, de care-l legau atîtea amintiri din copilărie. În numele absolutului, Kierkegaard nu și-a crutat iubirea și logodnica; cum o să crute biserica? Dar să ne întoarcem. Criza în legătură cu Regine Olsen a dezlănțuit în el puterile creatoare. Cărțile sale apar torențial. Datorită stilului nespus de dinamic, datorită problemelor pe care le ataca, a analizelor psihologice de dimensiuni verticale, cu totul neașteptate pentru timpul său, datorită paradoxelor etalate, a ironiei, a impetuozității polemice, el se fixează degrabă în atenția ceasului. Și el nu e un singur autor; el e dintr-o dată un mănunchi întreg de autori. Căci din multilateralitatea înclinărilor sale sufletești și spirituale, s-ar zice că el alege pe rînd, aspect după aspect. Acestor aspecte ale sale el știe să le dea în scrierile lui, succesiv, atîta vigoare și rotunjire de sine stătătoare, încît ele prind să trăiască autonom, devenind tot atîtea „personaje". Și autorul vorbind în numele lor își schimbă pseudonimele în consecință. El însuși un ghem încîlcit, un melancolic destrămat, un agitat multilateral, nehotărît, nici măcar un simulacru de unitate, impunea personajelor sale de fiecare dată o conduită de sens unic și puncte de vedere consecvente și absolute. Șovăielnicul, disperatul Kierkegaard dorea desigur și pentru sine însuși o similară poziție în *absolut*. Dar el era prea complicat ca s-o găsească numaidecît. Deocamdată, el se descompunea în personaje, în speranța că odată se va găsi și se va realiza *total*. Nivelul spiritual necesar unei atare poziții de identificare existențială cu adevărul său personal, Kierkegaard l-a dobîndit prin „marele cu-

tremur de pămînt", prin găsirea acelei autentice credințe biblice, prin marea scuturare ce-l făcuse să repete cuvintele Apostolului: „Bucurați-vă, și iarăși zic vouă, bucurați-vă!" La sfîrșitul vieții sale va găsi și tăria să trăiască și să moară pentru și întru adevărul său. Întru care adevăr? Întru adevărul „revelației divine".

Adevărul revelat prin creștinism este, pentru Kierkegaard, absolutul. Aceasta era sacra certitudine izbucnită în el prin marele cutremur. Viața în afară de acest adevăr este minciună și păcat. Și care viață omenească nu este, în raport cu adevărul revelat de Dumnezeu, o simplă și gravă păcătoșenie? Chiar rațiunea omenească, ce este ea față de adevărul revelat decît un neajuns și un izvor de minciună? Nu rațiunea furnizează criteriile, ci revelația divină. Adevărurile revelate de Dumnezeu sînt paradoxe absolute, absurdități, față de care prostituata rațiune (vorba lui Luther) se găsește întru neputință. Nu rațiunea e chemată să cîntărească adevărurile revelației divine ci, dimpotrivă, rațiunea trebuie cîntărită în perspectiva revelației. Kierkegaard începe să vadă și să tîlcuiască toată existența prin categorii și după criterii religioase; lumea, viața e păcat, iar din păcat nu se poate ieși decît prin grația divină. Totul se așteaptă de la grația divină; cu toate acestea, omul trebuie să se zbată, să se cheltuiască în eforturi, să se chinuiască, să dispere, ca să ajungă la adevărata credință, care ea însăși este o grație pe care Dumnezeu o arată omului. Omul trebuie să facă *toate eforturile*, fiindcă numai așa, eșuînd, el va ajunge la deplina conștiință a nimicniciei, a păcătoșeniei sale față de Dumnezeu. În numele revelației divine și potrivit normelor radicale ale

acesteia, Kierkegaard va lua atitudine împotriva bisericii creștine oficiale și va porni războiul său sfînt, fără îndurare, atrăgînd asupra sa toate consecințele. În numele unor postulate absolute, el nu și-a crușat pe vremuri logodnica; cum o să cruțe acum, cînd aceleași postulate absolute îl îndîrjeau, biserica? Știm că viața lui s-a schimbat cu aceasta în foc și sfîșiere, și că el a murit de fapt ca un martir.

Spuneam că Søren Kierkegaard, indiferent de atitudinea sa împotriva bisericii protestante oficiale, nu poate fi înțeles decît pe linia și în climatul creștinismului protestant. Impresia noastră, pe care o rostim fără ocol, este chiar că anevoie vom găsi o a doua personalitate, care ar putea să fie privită în aceeași măsură ca un exponent particular al protestantismului, decît Kierkegaard. Spiritul protestant, spre deosebire de creștinismul răsăritean și de cel roman, e caracterizat în trăsături generale prin înclinarea de a problematiza la extrem viața religioasă, printr-un accent ce se pune pe libertatea spiritului și asupra conștiinței, asupra deliberării interioare, asupra hotărîrii și optării pentru o atitudine, nu mai puțin apoi și prin excesiva dinamizare a trăirilor religioase. Protestantismul vrea să tulbure, să pună în mișcare sufletul; protestantismul îndîrjește îndemnul de a cuceri transcendența și de a spera totul numai de la grația divină, după ce prin extreme eforturi omul s-a convins de nimicnicia încercărilor și a ființei sale. Protestantul este creștin pe planul cel mai lucid al cugetului, pe temeiul unei largi și violente problematizări a doctrinei, al unei deliberări și hotărîri lăuntrice a spiritului. Spiritul, în cadrul protestantismului, liber în esență, se pune pe sine însuși ca o problemă de realizat prin hotărîre.

N-am putea să indicăm o altă personalitate care să fi realizat mai deplin, mai individual, atît prin viața cît și prin doctrina sa, acest tip religios de orientare protestantă, decît Kierkegaard. Decît Kierkegaard, această flacără fără de vatră. La problematizarea violentă a doctrinei în spirit protestant l-a ajutat nu numai logica obișnuită ca pe reformatori, și nici numai logica enorm ascuțită în duhul criticismului ca pe Kant de pildă, ci alături de acestea l-a servit și „dialectica“, adică acea stranie logică vie adaptată la toate contradicțiile existenței. Kierkegaard introduce fără sfială *dialectica* în problematizările protestante ale doctrinei creștine și ale vieții religioase, și anume chiar în inima problematicii. Protestantismul, prin greutatea cu care apasă asupra libertății conștiinței, asupra cugetului ca atare, asupra deliberării și hotărîrii, asupra spiritului care se pune pe sine însuși, protestantismul, zicem, nu vi se pare ca făcut anume pentru oameni care n-au rădăcini organice înfipte în această lume, pentru oameni care sînt doar „spirit“, adică spirit ce se pune pe sine însuși?

Ființa lui Kierkegaard a fost un teren din cele mai potrivite pentru un altoi protestant. Un geniu religios incontestabil, Kierkegaard era — să nu uităm — și un melancolic fără leac. Melancolia e disperarea ființei care nu-și mai simte înrădăcinarea organică în lume. Melancolia nativă a fost împrejurarea care l-a predestinat pe Kierkegaard să dea ca nimeni altul expresie spiritului protestant. Melancolicul, care nu are rădăcini înfipte în humă, suferind cumplit de șovăire, de învîrtire în cercul vicios al tuturor dilemelor, este în adevăr chemat să prețuiască pînă la exaltare *valoarea hotărîrii*. Se știe că melancolicul își face scrupule din

toate fleacurile, își vede ca printr-o lupă măritoare toate greșelile, și e prea dispus să inventeze chiar vini imaginare pe seama bietului său ins. Tatăl lui Kierkegaard a suferit de crize religioase, de disperare, fiindcă în copilărie, într-un moment de chin și de mizerie, a blestemat pe Dumnezeu. Chiar un nespecialist în boli sufletești ar pune diagnosticul: melancolie. Acest maladiv *habitus* sufletesc s-a transmis asupra fiului. Toată opera lui Søren e străbătută de ecourile acelei boli „de care nu mori, dar care nu te lasă nici să trăiești" — de „disperare". Disperarea el o socotea chiar ca un drum spre absolut, și o recomanda și altora: „Disperă! Disperă din toată inima, din tot sufletul și din toate puterile tale!" Ciudat caz! Melancolia, la alții o simplă boală, se preface la Kierkegaard în climat sufletesc personal, foarte prielnic geniului său religios, mai precis foarte prielnic geniului său protestant. În adevăr, premisele sufletești ale melancoliei au făcut posibilă lui Kierkegaard o punere a problematicii creștine în spirit protestant cu o acuitate și cu o luciditate halucinantă, cum acest lucru nu-i este cu putință aproape niciodată unui om care are rădăcinile sănătos implîntate în țărîna și-n sevele vieții. Melancolia, la alții o stare maladivă, e convertită la Kierkegaard într-un fel de organ al genialității religioase. Ea îi conferă clarviziunea pentru toate acele fețe prăpăstioase ale problematicii creștine, așa cum numai protestantismul se încumetă a înțelege această problematică. Din dosul terminologiei preferate a protestantismului ce ne vorbește de existența umană stăruind în păcat, în nimicnicie, despre sentimentul de pierdere totală și de nevrednicie a omului în fața lui Dumnezeu, își scoate capul o mare melancolie.

Ca ansamblu, Kierkegaard rămîne un impresionant exponent al unei religiozități de miazănoapte. O religiozitate în care se amestecă în așa măsură agitația lăuntrică, efortul, problematizarea, hotărîrea, cugetul, ideea de spirit care se așază singur, are, cel puțin în comparație cu religiozitatea creștină de răsărit, ceva „făcut“ iar nu „născut“. Calmul firesc și transfigurarea lăuntrică ale unui Alioșa sau ale stareţului Zosima din *Frații Karamazov*, romanul lui Dostoevski, liniștea necăutată și iluminarea unor sfinți atoniți, nu au nimic „făcut“. Acestea sînt parcă date o dată cu firea și cu eternitatea vieții. Cînd urmărești felul și viața unui Alioșa, îți vine să spui: *Anima naturaliter christiana* — Sufletul este prin însăși natura sa creștin. Organicul e aici integrat în chip firesc în calmul mai presus de fire. Sau ieșind din ocolul creștin, măreția liniștită, sublimă, a sfinților brahmani sau măreția firească a lui Lao Zi, nu au nici ele nimic făcut; ele sînt de la sine înțelese, sublime ca zborul neatins de îndoieli, nici de grabă, al vulturului. Chinuitul, frămîntatul, dezrădăcinatul lumii, Kierkegaard, își are desigur puternicia sa. El e impozant, dar religiozitatea sa e mai mult un spasm al conștiinței decît o floare a conștiinței. După lectura operei lui Kierkegaard ca și după ascultarea pas cu pas a vieții sale, nu ne mai părăsește impresia că omul, în ciuda adîncimii și seriozității sale, a fost atins și de meteahna actoriei. Departe de a fi totdeauna un „existențial“, el nu arareori e un simplu actor al existenței. Prea iubea el pseudonimele, măștile, prea îl interesa teatrul și uneori prea juca teatru, pentru ca să nu se ridice acuza: actor al existenței. E drept că masca lui era uneori „concrescută“ cu obrazul. Un [illegible]

tos era Kierkegaard, cum însuşi se socotea, un păcătos pe care graţia nu l-a transfigurat pe deplin nici în starea de credinţă, nici prin „marele cutremur de pămînt". Oricum însă, ca religiozitate, Kierkegaard reprezintă un maximum — poate atins uneori şi de alţii, dar niciodată întrecut.

RELIGIOZITATEA-FIOR

Desfășurînd cîteva din formele vieții religioase, ne-am oprit cu mai multă luare-aminte asupra celor colective sau asupra unor forme care au vădite legături cu cele colective. Viața religioasă nu se reduce însă numai la astfel de apariții. Există, mai ales în Europa, și o religiozitate mai personală, care apare în raporturile sale cu doctrina creștină, de pildă la Goethe, sau o religiozitate pronunțat anticreștină și de-un elan păgîn ca la Nietzsche. Orice încercare de filozofie a vieții religioase e constrînsă să țină seama de asemenea fenomene, e drept mai izolate, dar care n-au rămas fără de repercusiuni.

Religiozitatea lui Goethe n-are nimic dogmatic în felul ei, nici în sens creștin și nici în alt sens. Multilateralitatea geniului, care în nici una din manifestările sale nu este străin de fiorul religios, ne face să vorbim la Goethe despre o polivalență religioasă. Lui Jacobi, un gînditor de o personală religiozitate, Goethe îi mărturisește odată: „Cît mă privește personal, date fiind multiplele orientări ale ființei mele, nu sînt niciodată satisfăcut de un singur fel de a gîndi; ca poet și artist sînt politeist, panteist sînt pe de altă parte ca cercetă-

tor al naturii, aceasta cu egală hotărîre. Iar dacă pentru personalitatea mea ca om etic, am nevoie și de un Dumnezeu, firea mea s-a îngrijit și de aceasta." Ca gînditor, Goethe nu este un abstract, ci un intuitiv. Dar intuiția goetheană își are procedeele ei cu totul aparte, și se cuvine să fie separată de celelalte feluri de intuiție despre care se mai vorbește în literatura lumii; ea se deosebește de intuiția mistică a lui Spinoza ca și de intuiția vulgară datorată simțurilor, ea se deosebește de intuiția bergsoniană ca și de intuiția pusă în exercițiu de fenomenologi. Toate semnificațiile enumerate și atribuite intuiției sînt străine de sensul goethean. Goethe era desigur suveran al simțurilor; natura, sub toate laturile, îl încînta pînă la exaltare. Dar intuiția sa nu rămîne niciodată alipită de natura dată, ci trece dincolo; ea depășește palpabilul, accidentalul, concretul, ferindu-se totuși să se aventureze spre nebuloase obscure de caracter transcendent. Intuiția goetheană rămîne în vecinătatea mai profundă a fenomenelor, fără de a evada în spații goale. Să mai adăugăm că intuiția are la Goethe și darul de a fi ea însăși creatoare de forme. Punctul de plecare al concepției goetheene despre natură și în cele din urmă despre Dumnezeu — căci pînă la un punct natura este, la Goethe, Dumnezeu, iar Dumnezeu este natura —, punctul de plecare al concepției goetheene este credința că natura se manifestă într-o bogăție explozivă de configurații (*Gestalten*). Cuvîntul german nu-și găsește o transpunere tocmai adecvată în limba noastră. *Gestalt* înseamnă fără îndoială configurație, formă, figură, dar nu are o semnificație așa de abstractă ca acestea și nici așa de rigidă și geometrizată. *Gestalt* înseamnă mai

mult formă sau figură plastică, întrucîtva mișcătoare, plină de viață. Goethe gîndea intuitiv în configurații, sau mai precis în *Gestalten*. Ideile sale au un trup palpabil. Faimoasă și ilustrativă pentru felul său de a gîndi este așa-zisa teorie despre *Urpflanze*, despre planta originară. Ocupîndu-se de-aproape cu morfologia, Goethe a adunat imens material și observații cît privește formele, părțile, organele și viața plantelor. La un moment dat, Goethe ajunge la ideea că toate părțile plantei, precum tulpina, rădăcinile, frunzele, florile, staminele sînt în cele din urmă numai modificări de-ale unei presupuse forme fundamentale care, după părerea sa, ar fi „foaia". Foaia se contractă, se lungește, se îngroașă, se dilată, și din sine și prin sine, prin simplă metamorfozare, produce toate părțile plantei. Aceasta la orice plantă în general. Orice plantă ar reprezenta cu alte cuvinte o variațiune muzicală pe o singură temă: foaia. În consecință, Goethe va crede că planta originară trebuie să fi fost sau să fie o simplă „foaie". Cazul plantei originare nu este singular în studiile naturaliste ale lui Goethe, căci în dosul tuturor fenomenelor el întrezărește existența cîte unui fenomen originar. Goethe a studiat printre altele și scheletul animal, găsind că aici fenomenul originar trebuie să fie „vertebra". Oasele craniului n-ar fi decît vertebre modificate. Osteneli fără de sfîrșit a depus Goethe studiind culorile și fenomenele luminii, descoperind și în acest domeniu un așa-zis fenomen originar. Toate culorile s-ar naște, după părerea sa, din amestecul în diferite chipuri a două elemente de bază: al luminosului și întunecatului. Un exemplu: privind fumul alburiu pe fondul întunecat al unei păduri, fumul pare albastru. De

aici regula goetheană: albastru pare orice mediu alburiu transparent privit pe un fond întunecat. Vorbind despre culori, Goethe le numește odată „fapte ale luminii, fapte și suferințe"; căci el privea lumina ca o putere în veșnică luptă cu întunericul; culorile ar reprezenta victoriile și înfrîngerile luminii în lupta ei cu întunericul. Ne găsim, evident, în fața unei gîndiri care ezită între datele simțurilor și mit. Orice fenomen originar (și toate fenomenele naturale care prezintă analogii au la baza lor cîte un asemenea fenomen originar) este ca o vedenie, nu ceva abstract și conceptual. Orice încercare de a înțelege pe calea inteligenței logice un fenomen originar, care în sine are ceva irațional, poate să producă în noi, după părerea lui Goethe, o stare de nebunie. De unde urmează că fenomenele originare trebuie privite ca atare, fiindu-ne interzisă orice tentativă de raționalizare. Fenomenele originare trebuie să le privim cu mirare, cu un sentiment de *religioasă venerație*. Locul acestor fenomene originare este oarecum pragul divinității, al divinității care se manifestă în natură. Regiunea absconsă, dar cu posibilități de a fi pusă în lumină, a fenomenelor originare, este patria spiritului lui Goethe. Gînditorul și poetul le frecventează pătrunzîndu-se, cu un cutremur, de aerul lor. Adăstarea în preajma fenomenelor originare lămurește în bună parte dimensiunile spiritului goethean. Aici, în regiunea fenomenelor originare, își are Goethe centrul său de echilibru: de aici, ca de pe avansate promontorii, el va privi cu înfiorare în necunoscutul divinității, fără de a se aventura însă în acel necunoscut; dar tot de aici, din regiunea fenomenelor originare, el va descinde încărcat de un sacru fior și în lu-

mea imediată a simțurilor. S-a spus despre Goethe că ar fi trăit de predilecție în lumea simțurilor. E adevărat, dar în lumea simțurilor el nu trăia la suprafața acesteia, căci impresiilor ce-l ajungeau prin simțuri el le răspundea cu trăirile dense, de esență tare și înaltă, ce i le comunicau fenomenele originare și acea sfioasă aruncătură de privire dincolo de ele. Religiozitatea lui Goethe este în primul rînd „fior sacru". Izvorul statornic al acestui fior sacru rămîne necunoscutul divinității. Goethe își culege însă fiorul sacru de preferință pe podișul fenomenelor originare de unde-l coboară cu sine și în lumea de toate zilele.

S-a făcut adesea o apropiere între fenomenele originare și ideile platonice (lumea logosului din multe doctrine mistice), sau chiar între fenomenele originare și entelehiile aristotelice. Cei ce vor neapărat să facă aprecieri nepotrivite n-au decît să le facă. După părerea noastră, fenomenele originare sînt totuși altceva decît ideile platonice sau decît entelehiile aristotelice. Mai întîi: ideile platonice alcătuiesc o lume aparte de existențe pure, cîtă vreme Goethe vede fenomenele originare în lume, și anume prin transparența lucrurilor concrete. Al doilea: ideile platonice sînt statice, absolute, definitive, un fel de norme și de modèle totale ale lucrurilor din lumea aceasta. Astfel, orice specie de plante își are o idee, un model perfect în lumea cerească. Entelehia aristotelică este, ce-i drept, dinamică și secret prezentă în ființele și făpturile concrete, dar și entelehia e totală, una pentru fiecare specie de ființe, exact ca ideile platonice. Fenomenul originar, nu al fiecărei specii de plante, ci al *tuturor* plantelor, este, după Goethe, foaia, foaia din care prin meta-

morfozare se produc toate părțile plantei: rădăcina, tulpina, frunzele, florile, staminele etc. La Platon, fiecare culoare își are ideea sa în cer. La Goethe, fenomenul originar al tuturor culorilor este amestecul luminosului cu întunecatul. Constatăm așadar, cît privește ideile platonice (și entelehiile), o relativă simetrie de „totalitate“ între ele și fenomenele naturale. La Goethe nici vorbă despre o asemenea simetrie: între fenomenele originare și fenomenele naturale se admite un raport mai complicat, mai secret, și mai curînd o „asimetrie“. Toate plantele fără deosebire sînt puse într-un raport de filiație cu „foaia“; toate culorile sînt puse într-un raport de derivație cu „luminosul-întunecatul“. Pe urmă, fenomenele originare ale lui Goethe nu sînt statice ca ideile platonice, ele sînt în necurmată prefacere, în metamorfoză sau interior despicate în factori polari, activi și productivi, prin reciprocitate (luminosul-întunecatul). În general, fenomenele originare, așa cum le vede Goethe, sînt niște factori mai adînci și mai tăinuiți decît ideile platonice. Ideile platonice nu fac decît să redea pe un plan de tipică idealizare înseși fenomenele naturale. Ideile platonice sînt modèle ideale ale ființelor, făpturilor, lucrurilor, dar fiecare ființă sau lucru este socotit și luat în considerare în totalitatea sa conceptuală. Stejarul concret își are o idee, stejarului ca întreg îi corespunde stejarul-idee (la Aristotel, stejarul ca întreg are o entelehie care corespunde conceptului total al stejarului). Și în privința aceasta Goethe își are alibiul său, căci el procedează altfel: el izolează o parte dintr-un tot („foaia“ dintr-o plantă) și preface această parte în factor productiv al întregului. Luînd act de toate aceste deosebiri, susținem că Goethe, ori-

care i-ar fi fost maeștrii, este un gînditor foarte original cît privește concepția sa despre fenomenele originare.

Din păcate sau cum voiți, metafizica goetheană nu s-a dezvoltat în sistem, ci mai curînd aforistic, rapsodic. E sigur că cel mai adesea Goethe însuși nu și-a prea dat seama de originalitatea sa, o originalitate fără de voie, dar cu atît mai remarcabilă. Comentatorii au însă datoria să meargă mai departe decît autorii. Rămîne o sarcină a criticii pozitive să pună în lumină ce este specific goetheean, chiar atunci cînd Goethe însuși nu era totdeauna conștient de ceea ce îi aparținea realmente.

Natura este la Goethe, cel puțin în parte, identificată cu Dumnezeu. Fenomenele originare sînt ca un fel de organe ale lui Dumnezeu, înțeles ca centru activ în natură. Se pare că în concepția goetheană, Dumnezeu depășește natura. Fapt e că Goethe privește natura ca fiind însuflețită, ca un organism viu. Puterea ce depășește natura, însuflețind-o, este Dumnezeu. S-a vorbit mult despre Goethe, fără de vreun protest mai serios din altă parte, ca despre un discipol al filozofului Spinoza. Cine s-ar fi încumetat să protesteze din moment ce Goethe însuși s-a declarat, din naivitate, elev al marelui panteist, ceea ce a consacrat definitiv confuzia dintre cvasipanteismul organicist, plastic, pitoresc, al său, și panteismul fără echivoc, linear geometric, monumental, al lui Spinoza. Adevărul e că Goethe în tinerețe s-a entuziasmat de metafizica lui Spinoza, dar lectura a devenit la el mai mult un prilej de creație și exegeză autentic goetheană. O personalitate precum a lui Goethe răstălmăcea totul potrivit spiritului său fără a-și da seama. Astăzi, cînd cunoaștem atîtea forme de panteism

cîte varietăți din cutare specie de păsări exotice, ne este mai ușor să disociem cele două metafizici intrate cu atîta răsunet în conștiința europeană, aceea a lui Goethe de a șlefuitorului de lentile optice din Amsterdam. Concepția identității: *Deus sive natura*, Dumnezeu egal cu natura, este o formulă spinozistă. Cîteodată și Goethe afirmă același lucru; totuși, se pare că la Goethe natura e mai mult o manifestare a lui Dumnezeu, care respiră și palpită înăuntrul ei, dar o și depășește. Dincolo de această afinitate, cele două concepții se deosebesc cîteodată pînă la împotrivire.

Natura lui Spinoza e un Dumnezeu impersonal matematic, mecanic, geometric, dominat de o necesitate deterministă. Dintr-o asemenea definiție a naturii rezultă totul în chip logic, alcătuind un sistem perfect închegat, cu muchii netede de cristal diamantin. Totul pare raționalizat sau raționalizabil. Dimpotrivă, natura dumnezeiască despre care ne vorbește Goethe nu intră într-un sistem logic, fiindcă ea nu e raționalizabilă, ci organică, plină de viață. Iar viața, chiar după părerea lui Goethe, nu poate fi cuprinsă în categoriile inteligenței. Numai ce e mort e raționalizabil. Rațiunea nu cuprinde realitatea, ci construiește doar simboluri matematice inadecvate realității. De unde nu urmează că natura nu și-ar avea la Goethe esențele ei și articulațiile care ar corespunde întrucîtva legilor din științele naturii. Fenomenele originare sînt echivalentele goetheene ale legilor naturale. Am văzut însă că fenomenele originare, datorită cărora natura se articulează și se diversifică, nu sînt accesibile inteligenței abstracte, ci numai unor daruri intuitive și iraționale. În fața necunoscutului care se manifestă în natura vi-

zibilă, dar și în fața fenomenelor originare care constituie pragul acelui necunoscut, Goethe se simte în prezența divinului. Aici încetează înțelegerea și începe venerația sau fiorul religios.

În dorința de a mai releva și alte deosebiri dintre concepția despre lume a lui Goethe și aceea a lui Spinoza, mai notăm că în lumea de factură organicistă a lui Goethe intervin și puteri magice. Iată niște factori, care, principial, sînt cu neputință în sistemul logic, matematic, mecanic, determinist, al lui Spinoza. Magicul e prezent în lumea lui Goethe, între altele, și sub forma unei miraculoase potențe cosmice, ca un factor cînd creator, cînd distrugător: demonicul. Acestui factor demonic, despre care Goethe a vorbit în *Dichtung und Wahrheit*, în poeziile sale orfice, în conversațiile cu Eckermann, mult timp nu i s-a dat importanța cuvenită cît privește alcătuirea lumii goetheene. Iată o mărturisire dintre cele mai concludente: „Credeam să găsesc în natură... ceva ce se manifestă numai în contradicții, și de aceea de necuprins în nici o noțiune, și cu atît mai puțin prin vreun cuvînt. Acest ceva nu e divin, căci pare irațional; nici omenesc nu e, căci n-are inteligență, nici drăcesc, căci e binefăcător... Se aseamănă cu hazardul, căci nu arată nici o consecvență; se aseamănă cu providența, fiindcă îngăduie să se întrevadă o legătură de fapte. Tot ce ne limitează pare pentru el permeabil; pare să dispună arbitrar de elementele necesare ale existenței noastre: contractă timpul și destinde spațiul. Pare a se complace în imposibil și să alunge cu dispreț posibilul. Această ființă ce intră printre toate celelalte, împreunîndu-le și despărțindu-le, am numit-o « demonică » după exemplul celor vechi..." Dacă

s-ar fi citit cu atenția cuvenită aceste cuvinte și altele la fel despre demonic, ar fi fost cu neputință să se mai confunde ideile metafizice ale lui Goethe cu cele ale lui Spinoza. În natura deterministă, plină de calcul și de cauzalitate mecanică a lui Spinoza, nu este loc pentru „demonic". Demonicul lui Goethe cuprinde elemente care, fără excepție, sparg schematismul spinozist. Demonicul e irațional, se aseamănă totuși cu pronia cerească, trăiește din contradicții, e arbitrar și se complace în imposibil. Dar în sistemul lui Spinoza nu încape antinomia și aventura, și mintea sa refuză să conceapă hazardul și capriciul. Magicul demonic e ridicat de Goethe uneori la proporții de potență cosmică sau de contrazeu. Cînd demonicul se manifestă într-un individ în toată plenitudinea, acest individ e în stare să ia lupta cu toți oamenii și pe deasupra chiar cu elementele firii. Acest demonic nu-l poate distruge decît Universul cu care el și-a încercat puterea și în care el reintră așteptînd un nou prilej de manifestare. Există prin urmare panteism și panteism. Dumnezeul lui Spinoza, identic cu sine însuși, nu-și părăsește hogașele din veci orînduite, el nu poate să altereze suma unghiurilor dintr-un triunghi. El nu cunoaște farmecul aventurii și al întîmplării, și mai ales el nu va îngădui prezența în spațiul său a demonicului. Fenomenele originare, înfățișarea organismică a lumii, Dumnezeul transimanent și mai ales mitul demonicului sînt momente menite să distrugă definitiv legenda spinozismului atribuit lui Goethe.

Concepția despre un Dumnezeu transimanent (termenul ne aparține) îngăduie lui Goethe să asimileze, după împrejurări , religiozității sale și

unele elemente creştine. În poezie, în drame, el face adesea uz şi de acestea. În *Faust II*, ideea de salvare este încorporată într-o formă aproape catolică. Dar atare motive au poate că o semnificaţie mai mult incidentală în opera lui Goethe. Cînd voia să dea expresie trăirilor sale spirituale, atît de variate şi de complexe, Goethe lua simbolurile de oriunde, numai şi numai pentru expresivitatea lor, fără ca ele să dobîndească însă în spiritul său vreo funcţie dogmatică. Antichitatea greco-romană, Evul Mediu, Răsăritul, creştinismul, islamul etc. i-au servit asemenea simboluri. Concedem că uneori se poate vorbi despre o mistică goetheană, dar numai în sensul cel mai larg al cuvîntului. Mistica goetheană nu prea are continuitate şi largă respiraţie; ea este mai mult o „mistică-fior". Religiozitatea lui Goethe e polivalentă. Pururea viu, de o plasticitate sufletească uimitoare, fără de a-şi pierde totuşi consistenţa substanţială, Goethe şi-a permis chiar un nomadism religios rămînînd identic cu sine: el a fost politeist în poezie, un cvasipanteist ca cercetător al naturii, un monoteist apoi ca personalitate etică, creştin adesea, după cum se schimbau fîntînile vieţii sale, ce se cheltuia generoasă, dar care trebuia să fie şi alimentată. În toate şi prin toate Goethe reprezintă şi prin religiozitatea sa spiritul clasicismului specific german, al acelui clasicism care nu este străin de o anume notă romantică.

DEFINIȚIA RELIGIEI

De la Epicur și Lucrețiu, care încercau să explice în chip naturalist sacra sfială în fața zeilor, de la Cicero și Lactanțiu, care s-au ocupat cei dintîi de originea filologică a cuvîntului „religie“, din Antichitate pînă în zilele noastre, religia a fost obiect de cercetare sub cele mai felurite raporturi. În vederea unei comprehensiuni totale a religiei, s-au propus o seamă de definiții. Nu avem de gînd să ne ocupăm de ele mai mult decît e necesar. Doritorii de a le cunoaște le găsesc lesne aiurea, în alte studii, de erudiție în primul rînd, sau chiar în vreun dicționar filozofic. În cercetările de față sîntem călăuziți de cîteva idei și puncte de vedere ce ne-au condus și în alte studii de filozofie a spiritului și a culturii. Acesta e motivul pentru care ocolirea definițiilor în chestiune nu ne privează de fapt de nici o sugestie rodnică, întocmai cum un contact mai asiduu cu ele nu ne-ar deruta. Schleiermacher, unul din cei mai însemnați filozofi ai religiei, a întreprins unele delimitări într-un sens de care se apropie cele mai multe dintre definițiile în circulție. Schleiermacher, în prima sa fază de gîndire, de o orientare panteist-romantică, definește religia ca intuiție și sen-

timent al Universului, ca sentiment al infinitului, ca trăire a dimensiunii eternității asupra lucrurilor finite și temporale. Mai tîrziu, după ce filozoful se pătrunde mai mult și de anumite conținuturi creștine, el va circumscrie religia ca sentiment al „dependenței necondiționate" a omului în raport cu absolutul, cu Dumnezeu, cu lumea. Dar Dumnezeu și lumea sînt la Schleiermacher sinonime, conceptele au o confluență de sens panteist. Schleiermacher s-a străduit să asigure pe cît cu putință religiei o autonomie, privind-o independent de metafizică, de artă și etică. Rădăcina, domeniul, vatra subiectivă a religiei ar fi sentimentul, nu cunoașterea, cum e cazul metafizicii, nici voința, cum ar fi cazul eticii, nici imaginația, cum este cazul artei. Cît privește această sentimentalizare a religiei, dar și raportarea religiei la infinit, recunoaștem numaidecît apucăturile filozofului și ale omului religios de-o orientare particular romantică, german romantică. Evident, filozoful formula cu destulă precizie o anumită religiozitate, dar numai religiozitatea romantică de înclinări panteiste. N-avem decît să încercăm să aplicăm definiția recomandată tuturor formelor de religiozitate pe care le-am descris în capitolele precedente, ca să se vadă pe rînd cît de puțin spune ea de îndată ce părăsim împrejurimile religiozității romantice. Religia e un sentiment al infinitului ? Să ne împrospătăm cele arătate în legătură cu religiozitatea rigvedică, brahmanică, budistă, persană, greacă, chineză, și vom vedea numaidecît cît de deplasată rămîne și cît de puțin păstrează în mrejele ei această definiție. Cît privește de exemplu religiozitatea indică în perioada brahmana, am constatat că religia nu este un sentiment al creaturii neputincioase față de o divinitate copleșitoare, ci mai cu-

rînd un sentiment nu lipsit de mîndrie, condiționat de conștiința unui raport de forțe destul de echilibrat ce se presupune că ar exista între om și divinitate. În perioada *Upanișadelor,* religiozitatea se configurează în preajma unui raport posibil între două grade de existență de care e capabilă ființa omenească. Omul are convingerea unei avansări posibile de la trăirea ca ins separat la o trăire în virtutea căreia eul individual se simte identic cu eul universal al divinității. În budism, fenomenul religios se constituie pe temeiul unui raport între termeni negativi: între existența iluzorie a omului, ca „eu" în lumea simțurilor, și „golul metafizic" care suplinește totul divin. Să ne mai amintim că la inzi întîlnim adesea, ca o componentă a religiozității, și sentimentul retragerii din infinit. La chinezul Lao Zi, religiozitatea este mai ales starea sufletească de a se găsi matern ocrotit în albia tainică a lumii. În structura acestei religiozități nu intră orizontul infinitului, ci mai curînd orizontul indefinit și de „rotocoale", de cuiburi, ale lui Dao. La perși, religiozitatea este conștiința că omul trebuie să fie un aliat politic, ca să zicem așa, al lui Dumnezeu, promotorul sănătății cosmice. Iar la grecii antici, religiozitatea se leagă de spațiul mărginit intramundan, unde oamenii se simt conlocuitori cu zeii, într-un fel de familiaritate ierarhică cu ei. Dar nu mai amintim și celelalte multe forme de religiozitate pe care le-am descris și care dovedesc îndeajuns cît de puțin spun sau cît de eronate sînt definițiile lui Schleiermacher, care corespund de fapt numai religiozității romantice germane de orientare sentimental-panteistă și ușor îndrumată spre creștinism. Definiția mai adecvată întrucîtva religiozității creștine, definiția care ne vorbește despre senti-

mentul dependenței necondiționate a omului în raport cu absolutul, cu Dumnezeu, cu lumea, ni se pare și ea încă foarte asimetric alcătuită față de ceea ce în general religiozitatea poate să fie. Și totuși, acestea sînt definițiile ce-au făcut cea mai extraordinară carieră în filozofia religiei. Un Max Scheler, analizînd viața religioasă cu uneltele mai subtile ce le pune la dispoziția gîndirii fenomenologia, vorbește despre religie ca despre un sentiment de necondiționată dependență: „*Vermöge der natürlichen religiösen Akte schaut, denkt und fühlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles, was ihm sonst als daseiend und soseiend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erschliessen... das mindestens zwei Wesensbestimmungen besitzt: es ist absolut seiend und es ist heilig*“* (*Vom Ewigen im Menschen*). Tot așa și Paul Tillich, filozof de reputație bine stabilită al domeniului, definește: „Religia este orientarea spre necondiționat“ (*Religionsphilosophie*). Toate aceste circumscrieri și delimitări, ca și multe altele pe care le-am întîlnit în cursul lecturilor noastre, spun, dacă ținem seama de generalitatea la care ele aspiră, în același timp și prea puțin și prea mult. E suficient să confruntăm definițiile pomenite cu cele cîteva descrieri ce le-am dat cît privește diferitele moduri religioase în capitolele anterioare.

Cîteva întîmpinări. Spre a răspunde definiției lui Max Scheler, afirmăm că și printr-un act poetic omul poate să vadă, să gîndească, să simtă în dosul

---

* „În virtutea actelor religioase naturale, omul vede, gîndește și simte în principiu — în tot și prin tot ceea ce altminteri îi este dat ca existînd aici și într-un anume fel — că i se dezvăluie o ființare... ce are cel puțin două determinări esențiale: există în chip absolut și este sacră“ (trad. Daniela Ștefănescu).

lucrurilor o existență despre care se pretinde că ar fi absolută și sacră. De unde urmează că definiția lui Max Scheler e cel puțin nemulțumitoare și anemică. Spre a răspunde lui Paul Tillich, susținem că și metafizica este o orientare spre necondiționat. Atunci care-i deosebirea dintre religie și metafizică? Cît privește sentimentul de dependență al omului, care este așa de mult pus în relief ca structură subiectivă a religiei, credem că susținătorii tezei sînt victimele unui punct de vedere creștin. Dar să amintim că au existat mistici la care sentimentul de dependență s-a volatilizat, și care au avut mai curînd un sentiment invers: sentimentul că fără de conștiința lor Dumnezeu n-ar putea să dăinuiască nici un moment. Și pe urmă, dacă în religie ar fi vorba neapărat despre o orientare spre o existență absolută, cum rămînem cu „golul metafizic", cu nonexistența ca postulat al laozismului și al budismului? Cum se face apoi că în multe religii zeii nu sînt priviți ca existențe absolute, ci cel mult ca existențe superlative sau chiar numai comparative față de ale omului și ale celorlalte făpturi (budismul vulgar, jainismul etc.)? Pe de altă parte, o raportare la o existență absolută și sacră întîlnim și în gîndirea și comportamentul pur magic al omului. Religia am vrea să o știm, oricum, mai precis separată și de simpla magie. Am rostit numai cîteva din rezervele ce se pot face cît privește definițiile ce se găsesc în circulație.

După un examen atent al fenomenului religios în variante atît de felurite cum ele par să rezulte din paginile studiului nostru, propunem următoarea definiție: *Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de autototalizare sau de*

autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu toată existența, dar mai ales în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe care omul și le revelează sau și le socotește revelate prin plăsmuiri de natură stilistică.

Momentele asupra cărora apasă definiția propusă sînt mai multe: e vorba pe de o parte despre o „autototalizare“ sau despre o „autodepășire“ a ființei umane, și e vorba pe de altă parte despre ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenței în general. Am expus în cîteva din lucrările noastre ideea că omul se deosebește ontologic de toate celelalte ființe. Am definit omul ca existență în orizontul misterului, avînd menirea de a încerca o revelare a acestui mister. Încercările de revelare au loc totdeauna în cadrele categoriale ale unui stil, ceea ce înseamnă că aceste încercări sînt totdeauna înfrînate și inadecvate în raport cu misterul. Structurile stilistice țin însă în chip esențial de orice încercare revelatoare pe care omul o săvîrșește în substanța imună a misterului existenței. Orice act de plăsmuire spirituală (de cultură) este situat în punctul de intersecție al unor tendințe care își țin echilibrul în lumea specific omenească. Existența omenească are mai multe aspecte de care trebuie să ținem seama. Este mai întîi modul fundamental de a exista al omului în orizontul misterului. Acest mod ontologic condiționează însăși ființa umană. Este apoi, ca un corolar al acestui mod, tendința omului de a-și revela misterul sub forma unor plăsmuiri spirituale. Acestor aspecte li se adaugă un al treilea, căci în toate actele revelatoare intervin în chip structural o seamă de funcții categoriale adînci

(inconştiente) de natură stilistică. Datorită acestor funcţii categoriale, orice plăsmuire spirituală apare consecvent structurată în sine. Dar datorită aceloraşi funcţii categoriale de natură stilistică, capacitatea revelatoare a omului e de fapt ţinută în frîu, zădărnicindu-se prin ele, totdeauna şi în orice împrejurări, o convertire pozitivă şi adecvată a misterului existenţial. De toate aceste aspecte va trebui să ţinem seama şi cînd luăm în considerare fenomenul religios în toate variantele sale. Orice religie, întrucît se încheagă ca plăsmuire spirituală, este supusă determinaţiilor stilistice efectiv valabile pentru orice plăsmuire spirituală. Afirmaţia aceasta nu e numai de ordin deductiv, căci am arătat pe temei de documente şi analize cum orice apariţie religioasă îndură, pînă în osatura ei, înrîurirea profundă a unui mănunchi întreg de categorii stilistice.

Aici e locul să arătăm prin ce se deosebeşte religia de celelalte încercări revelatoare ale omului, adică de metafizică, de artă, de ştiinţă. Spre a duce la capăt această diferenţiere, ne întoarcem la definiţia religiei ca s-o însoţim de comentariile necesare. În artă de exemplu, care se realizează pe un plan de intuiţie şi răspunde unor interese spirituale parţiale ale fiinţei umane, în artă, încercările revelatoare nu privesc neapărat elementele ultime sau coordonatele înseşi ale misterelor existenţei, ci orice mister şi orice aspect al acestuia. În ştiinţă, care se realizează pe un plan de construcţii schematice şi conceptuale, şi care corespunde şi ea numai unor interese parţiale ale fiinţei umane, în ştiinţă de asemenea, încercările privesc orice mister şi orice aspect al acestuia. Între metafizică însă şi religie, constatăm oarecare similitudine de

interese și uneori chiar de mijloace; căci metafizica tinde ca și religia să reveleze elementele ultime, coordonatele însele ale misterelor existenței. Cît privește separarea religiei de metafizică, ne va fi util îndeosebi celălalt moment al definiției ce o dăm religiei. Religia cuprinde fără îndoială totdeauna și plăsmuiri revelatoare cu privire la ultimele elemente, la coordonatele însele ale misterelor existenței. Dar religia este mai mult decît atît. Religia circumscrie capacitatea de „autototalizare" sau de „autodepășire" a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonatele decisive ale misterului existenței în general — capacitatea de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane! Ce este aceasta? Prin termenii de „autototalizare" și de „autodepășire", înțelegem limita de jos și limita de sus a religiozității, adică un minimum și un maximum care pot da, fie unul fie celălalt, fie împreună în grade intermediare, o stare religioasă. Să luăm mai întîi în considerare religiozitatea obținută prin procesul de autototalizare a ființei umane. Ființa umană simte o înclinare sau o necesitate de a participa, într-un fel sau altul, cu toate facultățile și aptitudinile sale, la ordinea dată o dată cu revelarea ultimelor elemente sau coordonate ale misterului existenței. Rezultatele la care conduce procesul despre care vorbim zac totdeauna pe linia religiei. Metafizica participă preponderent sau exclusiv pe calea „cunoașterii" la ordinea pe care omul și-o revelează. Prin religie, ființa umană se autototalizează în fața ordinii ce și-o revelează, adică ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoașterea, cu afectele, cu voința, cu presimțirea, cu intuiția, cu imaginația și cu tot fondul subconștient al

dorințelor și speranțelor, al erosului său; mai mult, cu tot felul său de a gîndi rațional și irațional; mai mult chiar, cu tot felul său de a gîndi și de a simți magic. Limita superioară a religiozității am determinat-o ca rezultat al unui proces de autodepășire a ființei umane. În acest proces are loc o concentrare a puterilor sufletești și spirituale precum și a puterilor obscure din adîncuri, în vederea unei treceri dincolo de sine însăși a ființei umane, în vederea creării unei existențe umane de alt ordin decît cea naturală. Această religiozitate se realizează într-un fel învederat mai vîrtos pe plan mistic. Cele mai multe forme de religiozitate reprezintă însă ceva intermediar între aceea obținută prin autototalizarea ființei umane și aceea dobîndită prin autodepășire.

Precizam în definiția noastră că în procesele religioase autodepășirea ființei umane se face în „corelație ideală“ cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenței. Ce vrea să însemne această expresie, în „corelație ideală“ ? Pentru a preîntîmpina orice echivoc, susținem că procesul de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane ce are loc în religie și chipul sub care omul își revelează ultimele elemente sau coordonate ale misterului se determină reciproc, și anume pe un plan ideal, adică așa cum o idee e în stare să determine ființa umană și cum ființa umană cu structurile ei e în stare să determine conținutul și forma unei idei. Această corelație sau efectivă reciprocitate ideală între autototalizarea ființei noastre și chipul sub care ne revelăm osatura însăși a misterului existenței este de o deosebită importanță pentru înțelegerea și separarea fenomenului religios. Metafizica bunăoară

aspiră și ea la revelarea osaturii misterului existenței, dar ea procedează mult mai degajat în raporturile sale cu ființa umană în totalitatea acesteia, și urmează mai mult îndrumările și criteriile „cunoașterii" ca atare. *În creația metafizică nu intervine necondiționat procesul de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane. În orice religie însă, se stabilește neapărat o corelație ideală între procesul de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane și chipul sub care se face revelarea coordonatelor existenței.* Datorită corelației acesteia se face că toate plăsmuirile mitice sau metafizice incluse în orice religie răspund mai mult sau mai puțin unor dorințe fățișe sau subconștiente ale ființei umane. Chiar budistul care se autodevorează în căutarea golului metafizic așteaptă de la intrarea în Nirvana o stare de nespusă fericire. În orice religie, omul își făurește un mit sau o metafizică oarecum după chipul și asemănarea sa, dar și acest mit sau această metafizică ce se cuprinde în orice religie tinde să modeleze omul după chipul și asemănarea lor. Într-un astfel de raport de corelație joacă fără îndoială un rol important și aspirațiile ce se ridică din cele mai ascunse adîncimi ale ființei umane. În religie, omul există în orizontul misterului, dar aici el năzuiește să-și reveleze coordonatele existenței nu atît după criterii pure de cunoaștere, cît în acord cu toată ființa sa, și deci în acord și cu cele mai adînci și felurite aspirații subconștiente ale sale; dar pe de altă parte, omul tinde să se totalizeze sau să se depășească în perfectă reciprocitate cu ideile și imaginile ce și le făurește cu privire la osatura existenței.

Mai urmează să ținem seamă și de unele urmări ale „corelației". Orice religie alcătuindu-se

în sensul arătat se găsește în corespondență cu aspirații din cele mai vechi și deci mai permanente ale ființei umane. De aici prezența atîtor motive metafizice și mitologice „arhaice" în orice religie. E sigur că am putea imagina o metafizică complet epurată de motive arhaice, dar în schimb nepotabilă ca apa distilată; nu putem însă imagina nici o religie în adevăr despuiată de toate trăsăturile arhaice. Îndeobște, orice nouă metafizică e totdeauna cu atît mai puțin aptă de a deveni nucleul unei religii cu cît conține mai puține motive arhaice. Factura și notele arhaice ale oricărei religii mai vechi, ca și tendințele arhaizante inevitabile ale oricărei noi religii, sînt urmări dintre cele mai firești ale ființei înseși a religiei. Procesul „corelației", angajînd pornirile permanente ale ființei umane, atrage după sine dozajul arhaic sau arhaizant al oricărei religii. Ceea ce nu vrea să însemne că în domeniul religios nu ar fi posibilă reînnoirea, reforma. Nu. Dar orice înnoire religioasă, orice reformă, orice nouă întemeiere, va recurge într-un chip sau altul și la motive arhaice sau de factură arhaică. Pe de altă parte, notăm că arhaicitatea religiei trebuie să o privim ca un epitet care nu e deloc sinonim cu perimarea. E adevărat că sînt mulți gînditori care socotesc religia ca rămășiță din faze depășite ale omenirii. Încuviințăm că există totdeauna oameni mai mult sau mai puțin religioși, și chiar nereligioși. Religia rămîne totuși una din manifestările eterne ale ființei umane, fiindcă ea circumscrie, după cum am definit și am comentat, însăși tendința de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu presupuse ultime coordonate ale existenței în orizontul cărora omul este dintotdeauna și pentru

totdeauna ontologic situat. Spuneam că viața religioasă suportă înnoiri, fără de a-și pierde cu aceasta caratele de arhaicitate. E drept că viața religioasă se supune în plăsmuirile ei acelor categorii stilistice-abisale care determină orice plăsmuiri de natură revelatoare ale spiritului uman. Categoriile stilistice care structurează în chip esențial plăsmuirile religioase sînt tot altele și altele de la o regiune geografică la alta, de la popor la popor, de la epocă la epocă, uneori de la ins la ins, unele avînd o mai lungă durată și o mai mare răspîndire, altele o mai scurtă durată și o mai restrînsă răspîndire. Fără îndoială că înrîurirea categoriilor stilistice, atît de variabile, asupra chipului în care se structurează viața religioasă, face foarte anevoioasă sau chiar cu neputință o tipologie mai amplă și mai articulată a religiilor. Fiecare religie e ceva unic în felul ei. Totuși, arhaicitatea religiei ca atare nu este prea atinsă prin aceste variații, căci ea ține mai mult de motivele, de substanța, de conținutul religiei, decît de stilul ei.

La arhaicitatea oricărei religii colaborează în primul rînd motivele mitice, gîndirea și simțirea magică, simbolurile, actele rituale, care fac împreună complexitatea fenomenului. De o aromă arhaică nu este lipsită religia nici chiar atunci cînd e înadins ținută în cadrele cele mai stricte ale rațiunii. Un Kant, care prefăcea legea morală și lumea libertății numenale în obiect religios, se simțea în pragul obiectului său înfiorat de sentimentul sacrului ca un primitiv în fața idolului venerat și interzis atingerii. Oricît de nouă era religia menținută în severe limite raționale a lui Kant, ea mai păstra ceva din arhaicitatea oricărei religii, notă fără de

care religia încetează de fapt de a mai fi religie, prefăcîndu-se în simplă metafizică sau filozofie.

Feluritele aspecte arhaice ale religiei datorate dozajului ei mitic și magic au îndrumat pe unii autori psihanaliști spre o echivalare a religiei cu nevrozele. Religia este după Freud *„die allgemeine menschliche Zwangsneurose“** (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927). La fel, miturile fuseseră cîndva echivalate cu „visurile“, sau uneori cu plăsmuiri imaginare de-ale psihopaților. Psihanaliza de lege mai veche prezintă religia ca o iluzie stîrnită de complexul Oedip. Psihanaliștii mai puțin îndatorați lui Freud au ținut să interpreteze plăsmuirile religioase în analogie cu visurile, ca rezolvare a unor tensiuni psihice avînd uneori efect catartic. Aportul pe care psihanaliza îl aduce cît privește examenul fenomenului religios nu e neglijabil, dar totul trebuie redus la juste proporții. Apropierile ce se fac adesea între religie și simptomele psihonevrotice, sau între mituri și visuri, nu sînt lipsite de haz, și dacă păstrăm luciditatea poate că ele nici nu strică. Ceea ce se poate cere imperios unor asemenea investigații este însă ca o dată cu apropierea să se procedeze cu toată seriozitatea și la o *separație de esență*. Iată cîteva particularități ale religiozității care zădărnicesc efectiv orice echivalare a ei cu fenomenele psihice invocate de psihanaliști. Religia se ivește: 1. în legătură cu existența omului în orizontul misterului, ca orizont specific uman; 2. din tendința omului de a-și revela nu numai misterul, ci înseși coordonatele sau elementele ultime ale acestuia; 3. din tendința de autototalizare sau autodepășire a ființei umane

* „nevroza obsesivă general-umană“ (trad. Daniela Ștefănescu).

în raport cu coordonatele fundamentale ale misterului; 4. tot ce în religie are înfățișare de plăsmuire spirituală, și chiar modul cum se organizează lăuntric și exterior ființa omenească în procesul de autototalizare sau de autodepășire, stă sub imperiul categoriilor stilistice ale spiritului uman. Nici unul, dar absolut nici unul din aceste patru aspecte esențiale ale oricărei religii nu aparține nici fenomenelor psihonevrotice, nici visurilor. Psihanaliza înclină să înfățișeze religia ca un fenomen de periferie al vieții psihice, sau ca rezultat al unui impas în care ajunge viața psihică, la fel ca visul. Chiar elementele care alcătuiesc arhaicitatea religiei ar fi după părerea psihanaliștilor niște simptome care situează religia printre fenomenele anormale. Nu tăgăduim că se pot face și unele apropieri între religie și fenomenele citate de psihanaliști, dar subliniem că tocmai în aceste analogii noi vedem ceva periferial, căci în esență religia o deducem din tendințe care țin de însăși definiția ființei umane, cîtă vreme fenomenele aduse mărturie de psihanaliști sînt mai mult accidente ale individului biopsihic. Relevăm îndeosebi că tendința spre autototalizare sau spre autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu elementele ultime ale misterului ni se pare că este o trăsătură de supremă normalitate a genului uman. În această perspectivă, arhaicitatea, variabilă, ce-i drept, dar proprie oricărei religii, devine un simptom care pledează în favoarea normalității și a permanenței fenomenului religios.

Luînd în dezbatere și alte laturi ale fenomenului religios, vom profita de avantajele definiției ce am propus. În artă, în știință, în mituri, în metafizică, în toate deopotrivă, identificăm **aceeași**

tendință a spiritului omenesc de a-și revela misterele existenței, și anume totdeauna în cadrele categoriilor stilistice. Izbînda are loc de fiecare dată pe cîte un singur plan al spiritului. Arta își caută izbînda pe planul intuiției concrete, știința pe planul construcției schematice, mitul pe planul reprezentărilor însuflețite, metafizica pe planul viziunii abstracte. Se constată în cultură chiar o particulară tendință de a realiza toate acestea pe cîte un plan unic, pe cît cu putință nealterat de celelalte. Religia care circumscrie tendința de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane aspiră la izbîndă dimpotrivă, *pe o multiplicitate de planuri ale spiritului*, așa zicînd pe toate cele enumerate, dar și pe altele în afară de ele. Religiozitatea se recomandă așadar ca un fenomen spiritual de un volum și de complexitate maximă.

Locul religiei în cadrul culturii apare determinat de volumul și complexitatea sa ca fenomen spiritual. Locul acesta este de fapt variabil. În epoci sau în economia spirituală individuală pentru care nevoia de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane e foarte acută, religia e destinată să ocupe un loc central în cultură, putînd să capteze toate celelalte manifestări. Din contră, în perioade de excesivă diferențiere spirituală, cînd tendința spre autototalizare sau autodepășire a ființei umane se estompează, manifestările de plan unic, ca arta, știința, metafizica, etica, se dezleagă de complexul religios, împlinindu-se mai autonom, iar religia e împinsă mai spre margine.

Prin toate creșterile și descreșterile, prin toate înfloririle și vicisitudinile, rămîne un fapt: religia, indiferent de complexitatea ei, stă totdeauna sub imperiul categoriilor stilistice ale spiritului omenesc, supunîndu-se lor cu aceeași docilitate ca și

toate celelalte manifestări de cultură. S-a văzut cît de adînc structurate sînt de categorii stilistice chiar modurile religiozității mistice, despre care purtătorii lor pretind că s-ar sustrage condițiilor umane. Din acestea urmează că religia, datorită complexității sale, e chemată să joace în cultură un rol cînd mai central, cînd mai puțin central, dar că niciodată religia nu este ea însăși creatoare de „stil“ — dacă luăm acest cuvînt în accepția sa radicală. Concedem că o religie oarecare, îndeosebi cînd e organizată în instituții de natură bisericească, are posibilitatea să impună un stil *instituțional* la care se vor conforma sub sancțiune generații de oameni. Dar stilul așa-zis instituțional e ceva dinainte creat. Mai mult, din momentul cînd e impus ca stil, încetează de a mai respira în sens creator, desăvîrșindu-se doar sub raportul virtuozității tehnice. Ca să dăm un exemplu: stilul bizantin nu s-a „creat“ prin impunere pe cale instituțională din partea unei religii cu dogmatică gata făcută. Religiozitatea și dogmatica creștinismului răsăritean s-au creat paralel cu arta și cultura bizantină sub comandamentul irezistibil al unor înclinări stilistice proprii spiritului răsăritean dintr-un anume loc și timp. Iar aceste înclinări stilistice, aceste funcții modelatoare, fac întotdeauna împreună o „matrice stilistică“ inconștientă, căreia i se supun deopotrivă toate manifestările creatoare ale spiritului. Cînd stilul bizantin se proclamă „stil instituțional“, conștient, lucid, el încetează de a fi în adevăr creator, și nu mai sporește decît ca virtuozitate. Cu alte cuvinte, religia poate să ocupe uneori un loc central în cultură datorită complexității sale, aceasta e evident, dar ea nu se poate *substitui* „matricei inconștiente“ creatoare de stil, căci ea însăși este supusă unei matrice și-i îndură tiparele.

Situația, astfel lămurită, pune capăt nenumăratelor dispute cît privește raportul dintre religie și cultură. Circulă anume unele păreri care ar vrea să ne facă să credem că între religie și cultură ar exista un raport de opoziție. Această raportare se face de obicei în două chipuri, ea fiind prezentată fie ca opoziție corelativă, fie ca opoziție prin excludere:

1. Unii autori pretind că religia ar fi însăși „substanța" creatoare de *forme* ale culturii (Paul Tillich). Între religie și cultură ar fi un raport ca de la „substanță" la „accident".

2. Alți autori văd în religie ceva total opus culturii. Religia ar fi ceva „revelat" omului din partea lui Dumnezeu; ea ar fi eternă și mai presus de orice contingențe, pe cîtă vreme cultura ar fi simplu numai o creație umană, atinsă de caducitate și nimicnicie.

Tezei de la punctul 1 îi replicăm: religia nu poate să fie substanța creatoare de forme ale culturii, căci ea însăși, chiar în modurile misticii ce apar atît de substanțiale, este întru totul supusă determinantelor stilistice ce se găsesc la temeiul tuturor manifestărilor de cultură.

Tezei de la punctul 2 îi răspundem: pretinsele revelații divine, sub semnul cărora se așază singure atîtea religii, se fac, după cum ne-am putut convinge, în aceleași cadre stilistice, fiind eminamente structurate de ele ca și cultura. Caducitatea și nimicnicia ar ține prin urmare și de ființa pretinselor revelații divine.*

---

* Cît privește revelația divină la care se referă atîtea dintre religiile trecute și prezente, ca parsismul, iudaismul, islamul, maniheismul etc., ar fi deplasat să intrăm aici într-o discuție de fond a chestiunii. În definitiv, aceasta rămîne o problemă de natură metafizică, iar sub

Filozofii de orientare metafizică mai vechi s-au ocupat și ei adesea de ființa religiei. Aportul lor la problematica ce ne reține e însă comprehensibil numai în cadrul metafizicii lor. Ne gîndim la filozofi precum Hegel sau Eduard von Hartmann, reprezentativi pentru acest fel „metafizic“ de a interpreta fenomenul religios. Religia (și cu aceasta și istoria religiilor) apare acestor autori ca o conștiință a divinității despre sine însăși, în proces de devenire în om și prin om. Religia reprezintă, după opinia gînditorilor amintiți, numai o fază „incipientă“ a procesului prin care divinitatea ajunge la conștiința de sine în om și prin om. Filozofia ar fi, după părerea acelorași filozofi, culminația acestui proces universal în care se găsește divinitatea. Altfel spus, religia ar fi o fază perimată, locul ei ocupîndu-l în chip fatal filozofia. Din parte-ne, nu înclinăm deloc spre o asemenea depreciere a religiei. În perspectiva concepției noastre, religia, ca și toate celelalte manifestări de cultură, își are desigur relativitatea ei, întrucît ea poartă structural, ca toate manifestările de cultură umană, stigmatele izolării iremediabile a omului în raport cu misterele existenței. Dar în același timp, religia este, la fel cu celelalte fenomene de cultură, expresia demnității supreme a omului, izvorînd din strădania acestuia de a-și

---

unghi metafizic atitudinea noastră orice cititor o poate deduce din concepția pe care am dezvoltat-o altă dată cu privire la cenzura transcendentă și cu privire la frînele transcendente. De vreme ce după concepția noastră toată grija Marelui Anonim este tocmai aceea de a împiedica ființa umană (prin cenzura transcendentă și prin frînele transcendente) de a-și tălmăci în termeni adecvați și pozitivi misterele existenței, nu prea vedem ce rol ar mai putea avea o revelație a cărei inițiativă ar trebui să o ia același Mare Anonim. Nu ne prea putem închipui că Marele Anonim ia cu o mînă ca să dea cu cealaltă.

revela misterele existenței. Mai mult: religia are ca temei tendința omului de a se totaliza sau de a se depăși. În nici un caz nu se poate să fie prin urmare socotită ca o fază întrecută a omului, căci ea rezultă din exigențe permanente care țin chiar de ființa acestuia.

Definiția religiei, adnotată și comentată în cele de mai înainte, are și vrea să aibă întrucîtva o înfățișare algebrică. Algebrică, întrucît în formularea ei intervin o seamă de termeni care exprimă valori abstracte, care de fiecare dată ar putea fi înlocuite cu alte mărimi. De exemplu, cînd vorbim despre coordonatele existenței sau despre autototalizarea ființei umane, aceste coordonate sînt, dacă le confruntăm cu istoria religiilor, aproape în fiecare religie tot altele și altele; de asemeni, și procesul de autototalizare al ființei umane își schimbă înfățișarea de la o religie la alta. În brahmanism, de exemplu, coordonatele de reper sînt Dumnezeul impersonal și lumea concretă înțeleasă ca iluzie. În budism, elementele ultime sînt „nimicul", „golul metafizic" și lumea sensibilă înțeleasă ca o iluzie așternută peste acest gol. În parsism, coordonatele adoptă iarăși altă semnificație; aici ne găsim într-un cadru realist, omul fiind pus în fața celor două principii-persoane: Ohrmazd și Ahriman și așa mai departe. De asemenea, autototalizarea sau autodepășirea ființei umane apare ca un proces de-o înfățișare particulară în fiecare religie. Acest proces apare cîrmuit, de exemplu în brahmanism și budism, de cunoaștere, în creștinism de sentimentul iubirii, în islam de voință și sentimentul supunerii și așa mai departe. În orice caz, religiozitatea, circumscriind capacitatea de autototalizare sau de autodepășire

a ființei umane în corelație cu termenii știuți, nu pune totdeauna accentul pe viața sentimental-afectivă, cum prea adesea și eronat își închipuie psihologia religiei. Accentul în chestiune e de fapt foarte variabil și se deplasează de la o latură a ființei umane asupra altei laturi. Religia rămîne în toate cazurile încercarea de autototalizare sau de autodepășire, aceasta chiar și în formele mistice sau în stările de extaz, cînd omul are impresia autonimicirii. În extaz, omul se simte nimicit ca ins, ca individuație, dar are sentimentul că dobîndește totul existenței divine sau paradoxalul tot al Nimicului.

SACRUL

Un element dintre cele mai constante al religiozității este simțămîntul „sacrului". Elementul acesta mai este neîndoielnic și unul din acelea care colaborează efectiv la impresia de arhaicitate a oricărei religii. O seamă de cercetători s-au dedicat problemei însemnătății elementului în chestiune cît privește structura vieții religioase. Dar Rudolf Otto este acela care într-un studiu într-adevăr epocal (*Sacrul*, 1917) a dezvoltat ideea prefăcînd-o în fundamentală categorie religioasă și chiar în nucleu al oricărei religiozități.

Rudolf Otto restituie mai întîi cuvîntului „sacru" sensul originar. În analize negrăit de seducătoare, se restabilește semnificația irațională, primară, a cuvîntului „sacru" în diferite limbi vechi, cînd înțelesul nu era încă alterat de infiltrații de natură morală și rațională. Sacrul e reașezat și îndiguit în matca începuturilor. Pentru a-l pune la adăpost de răstălmăciri, Otto îl mai numește și „numinosul" (de la *numen*). Numinosul designează o categorie specială de interpretare și apreciere a obiectului, dar și o stare sufletească particulară, pe care omul o resimte de cîte ori se crede pus în fața unui obiect numinos.

În prezența obiectului numinos sau sacru, omul se simte încercat de un sentiment de înfiorare și de depreciere a propriei sale ființe. Sentimentul sacrei înfiorări ar avea, după Otto, darul de a ne pune în efectivă legătură cu o realitate numinoasă. Sacrul ar fi deci o categorie *sui-generis*, atît a *obiectului* religios, cît și a subiectului uman care sesizează obiectul. Emoția religioasă se reduce după Rudolf Otto în esență la cutremurul sacru, și ea ar fi cu totul altceva decît bunăoară credința în salvare, decît încrederea sau iubirea acordată unei ființe superioare, tot atîtea sentimente care ar fi numai componente accesorii ale religiozității. Sentimentul sacrului sau al numinosului poate fi încercat de cei mai mulți oameni, de unii mai puțin, de alții mai mult. Rudolf Otto procedează apoi la o amplă descriere a obiectului „sacru“ în legătură directă cu stările sufletești pe care obiectul le produce în om. Pentru sufletul omenesc, obiectul sacru este *tremendum*, adică înfiorător, înfricoșător, extraordinar, straniu. Teroarea produsă de obiectul sacru asupra omului este un sentiment specific care-și are gradele și nuanțele sale, dar care e ireductibil la alte sentimente. Teroarea sacră e resimțită mai ales în formele demoniace ale religiei, dar nici credințele cele mai înălțate în zei nu sînt lipsite de sentimentul sinistrului, al redutabilului, al spectralului. În religiile superioare, sentimentul terorii sacre se înnobilează doar, dar nu dispare. Obiectul sacru mai este apoi maiestuos, în sensul că în prezența lui omul se simte o nimica toată, redus, diminuat, aproape desființat. Numinosului i se mai atribuie pe urmă și o energie proprie cu totul particulară. Cîteodată, această energie este de o

impetuozitate unică: misticii vorbesc de exemplu despre ardoarea devorantă a lui Dumnezeu. Ei se simt de-a dreptul consumați, devorați, arși de iubirea lui Dumnezeu. De asemenea, sacrul mai e însoțit apoi și de sentimentul mirării, el e mirabil, fascinant și august. Acest sentiment foarte complex al sacrului astfel descris ne-ar pune, după Otto, realmente în contact cu o realitate sacră. Examenul analitic al lui Otto relevă sacrul ca o categorie aparte, de natură preponderent irațională, ca o categorie care prin mijlocirea sentimentului ne-ar pune în fața unei realități sacre. *În orice caz, categoria sacrului este*, după cum opinează Otto, *nucleul însuși sau esența religiozității.* În general, în filozofia lui Rudolf Otto categoriile spiritului uman, raționale și iraționale, au o deplină obiectivitate, deși sînt *a priori*. Cu aceasta, gînditorul vrea de fapt să asigure și religiei o „obiectivitate" sau o legitimitate indiscutabilă. Nu vom intra într-o critică prea de detaliu a acestei teorii cu privire la viața religioasă, la substraturile și legitimitatea ei. Vom expune numai cîteva din întîmpinările de ansamblu de care este susceptibilă filozofia lui Rudolf Otto.

Cum a ajuns Otto la această mirabilă filozofie a religiei? Nu avem informații mai precise, în afară de expunerea însăși cuprinsă în studiul amintit. Procedeul trecut sub tăcere trebuie să fi fost următorul. Otto s-a întrebat: Care este *esența* religiozității, *ființa* religiei? Și a început probabil să caute elementele cele mai puțin variabile, elementele care revin cu maximă constanță în toate formele și sub toate aspectele religioase. Lui Otto, apucînd această cale, nu i-a fost prea greu să afle că o asemenea constantă nu se găsește printre ele-

mentele de plăsmuire mitologică și metafizică, și nici printre cele raționale și etice ale religiilor. În adevăr, toate elementele de această natură sînt variabile, căci precum se știe prea bine nici măcar elementul „divinului“ nu apare ca o constantă nediscutată a tuturor religiilor, cu atît mai puțin reprezintă o „constantă“ *imaginile* pe care oamenii și le fac despre divinitate. Și atunci Otto s-a oprit asupra „sacrului“, un motiv care în adevăr oferă suficiente garanții de a fi *constant*. Pînă aici aproape că nu ar fi nimic de obiectat. Dar cu ăst rezultat în mînă, Otto a apucat să filozofeze asupra religiozității. El și-a închipuit că, descoperind singurul element constant al religiilor, a identificat însăși *ființa* religiozității. Iată locul unde a intervenit greșeala de calcul speculativ a lui Otto. Constanța unuia dintre elementele religiozității față de variabilitatea altora nu-l îndrituia pe Rudolf Otto la echivalarea *esenței* religiei cu pretinsul element „constant“. Otto ar fi trebuit să se întrebe dacă nu cumva esența religiei e mai presus de eventuala variabilitate chiar a *tuturor* elementelor care o alcătuiesc. În adevăr, noi am arătat că ființa religiei nu constă *într-unul* din elementele ei, bănuit a fi constant printre variabile, ci *într-un raport constant între diferite elemente, care toate fără de excepție pot să fie variabile*. Acest raport constant de elemente foarte variabile l-am fixat în definiția pe care în capitolul precedent ne-am hotărît s-o dăm religiei. S-a văzut cum în toate cazurile religia constă într-un raport de autodepășire a ființei umane și niște presupuse coordonate ale existenței. Evident, toate elementele care intră în alcătuirea religioasă pot să fie variabile. *Esența* unui fenomen complex existent în

diferite variante nu este neapărat identică cu unul din elementele sale, nici măcar cu cel mai constant. Pentru a face o concesie teoriei lui Otto, recunoaștem că „sacrul“ este unul din elementele cele mai puțin variabile ale religiilor, sau chiar un element care intervine totdeauna. Dar dacă esența religiei s-ar reduce la acest element, atunci cele mai realizate religii ar trebui să fie acelea în care sentimentul sacrului răbufnește copleșitor în sensul originar și înfricoșător pe care a încercat Otto să-l restituie acestui termen. Dacă esența religiei ar coincide cu elementul sacrului, am fi nevoiți să credem că toate religiile pătrunse de înalte motive metafizice și etice sînt *alterații* ale religiei în măsura în care ele cuprind sacrul numai într-o formă domolită sau sublimată. Definiția lui Otto, odată admisă, ne-ar obliga de fapt la criterii de apreciere a religiilor exclusiv în perspectiva „sacrului“, iar urmările ar fi catastrofale. Toate marile religii sau religiozitatea eminamente metafizică ar trebui să îndure inevitabil o gravă depreciere, ceea ce nu putea deloc să fie în intenția lui Rudolf Otto. Sacrul nu poate să fie deci socotit ca esență sau ca nucleu al religiei. Sacrul este în cazul cel mai bun unul din elementele cele mai constante ale fenomenului religios. Ar mai fi și alte obiecții de ridicat. Sacrul, așa cum îl prezintă Otto, este de fapt identic cu magicul și cu unele nuanțe mai sublimate ale acestuia. Din cele susținute de Otto ar urma că viața religioasă cea mai autentică s-ar găsi printre oamenii stăpîniți în chip apăsat de mentalitatea magică. E clar însă că nici această presupunere nu coincide cu intențiile lui Rudolf Otto care cunoaște magicul și știe el însuși că sacrul este o variantă mai sublimată a

magicului. Dar tocmai de aceea, Rudolf Otto ar fi trebuit să caute aiurea esența sau nucleul religiei, și să nu se lase derutat de așa-zisa „constanță" a elementului magic-sacru în toate religiile.

Cum se explică omniprezența elementului „sacru" în fenomenul religios? Orice religie circumscrie capacitatea cel puțin de autototalizare a ființei umane în corelație cu coordonatele existenței; sacrul își face loc în constituția religiei pe diferite căi: gîndirea magică este, cum am arătat într-un studiu special, unul din modurile cele mai înrădăcinate ale spiritului uman, mai ales atunci cînd e vorba de aderențele la „mister" ale omului. Nu ne putem închipui o încercare de autototalizare a ființei umane în care să nu intre în joc și apetitul de mister al omului. E aproape inevitabil deci ca ideea magică, de o incomparabilă polivalență, să nu izbucnească, cel puțin în ipostaza „sacrului", în componența oricărei religii.

Problema sacrului e susceptibilă prin urmare de revizuiri și de noi contribuții. Am vrea îndeosebi să atragem atenția asupra *mutabilității* ce-i revine „magicului" sau „sacrului" în sufletul uman. Sacrul, odată constituit ca sentiment în sufletul omenesc, s-ar zice că devine o energie din cele mai însemnate ale sufletului. Ca atare, sentimentul sacrului îndură „transferuri" de la un obiect asupra altuia, cam așa ca și erosul uman. Un obiect oarecare poate fi „sacru" pentru sufletul omenesc — de exemplu un copac, un izvor, un loc, o piatră —, pentru ca apoi, din neștiute pricini, obiectul în chestiune să sufere o desacralizare. Cu aceasta, sentimentul sacrului nu dispare totuși din suflet, ci e supus unui *transfer* asupra altui obiect care poate fi un demon, un zeu. Cînd

și acest obiect e desacralizat, sentimentul sacrului poate să îndure un nou transfer asupra altui obiect, de exemplu asupra lui Dumnezeu, sau asupra principiului impersonal în brahmanism, sau asupra golului metafizic în budism. Dar și asemenea „obiecte" pot să fie desacralizate, și atunci sentimentul sacrului trece iarăși asupra altor obiecte, care pot să fie conștiința morală, idealurile umanității și altele. Nu am vrea să se vadă în transferurile sacrului o evoluție cu orice preț, mai ales că procesul nu se face totdeauna în ordinea arătată prin înșirarea acestor exemple. Dorim numai să punem în relief procesul transferului ca atare, care are loc ca și cum omul nici n-ar putea să trăiască fără obiecte sacre. Sentimentul sacrului pare o energie ca și erosul, fiind supusă ca și acesta transferului de la un obiect la altul; o energie de care omul e dominat. E foarte firesc ca în orice încercare de autototalizare și de autodepășire a ființei umane, în corelație ideală cu presupuse coordonate ale existenței, să joace un rol de dozaj și sentimentul sacrului. Dacă am ține să exaltăm puțin însemnătatea sentimentului sacrului, noi am face-o în alt sens decît s-a străduit Rudolf Otto. Printr-o ipoteză îndrăzneață, s-ar putea admite de exemplu că sentimentul sacrului are pentru existența ființei umane în orizontul misterului și în vederea revelării același rol pe care erosul îl are pentru existența omului în lumea concretă și în vederea conservării ființei umane. O asemenea ipoteză ar restrînge foarte serios pretenția ridicată din partea psihanaliștilor de a se face din energia „libido" un substrat general al vieții spirituale. Ipoteza noastră ar indica existența și a altor energii, ireductibile în felul lor, din care s-ar alimenta viața spirituală.

E interesant că Rudolf Otto recunoaște că în diferitele religii sacrul s-a combinat cu elemente din ce în ce mai raționale și mai etice. Aici se declară contradicția care roade însăși temelia edificiului de filozofie religioasă a gînditorului de care ne ocupăm. Pe de o parte el pretinde că sacrul angajat în viața religioasă se pătrunde tot mai mult de elemente raționale, pe de altă parte el încearcă să echivaleze esența însăși a religiei cu sentimentul sacrului. Să cumpănim puțin situația. Din reducția propusă de Otto, urmează în chip necesar că orice sublimare prin raționalizare și eticizare a „sacrului" e destinată să altereze religia în chiar esența sa. De altfel, toate exemplele pe care Otto ni le îmbie ca să ne comunice sentimentul nealterat al sacrului sînt culese din religii primare. Nu contestăm că în sufletul primitivilor total stăpîniți de mentalitatea magică, sentimentul sacrului are o forță primară. Dar în religie ca atare, magicul (sacrul) nu intră ca un element învestit cu puteri autonome, cum se întîmplă să fie pentru mentalitatea pronunțat magică. *Magicul (sacrul) apare în religie, în orice religie, ca un element asimilat unui complex întreg de plăsmuiri metafizice-mitologice de o specială structură stilistică.* Surprindem cu aceasta punctul diferențial, încă niciodată semnalat, ce separă peremptoriu *religiozitatea* de simpla gîndire și simțire „magică". Sacrul, astfel încorporat de religie, dobîndește o nouă demnitate; el e înălțat, modificat, captat, canalizat, intrînd ca factor component într-un complex de plăsmuiri spirituale, care aspiră să fie o măreață revelare a misterului cosmic. Cu alte cuvinte, sacrul, oricît de constant ca factor, își face loc în orice religie numai ca element în subor-

dine, integrat unui stil, unei viziuni, îndurînd prin aceasta importante modificări de semnificație. Între sacrul (magic) de care este dominată mentalitatea primitivă și sacrul ce intră ca un element de subordine în complexul spiritual al unei religii este cam aceeași deosebire ca între un element al frumosului din ordinea naturală a lucrurilor și un element analog din ordinea estetică proprie operelor de artă. Elementele frumosului natural nu trec niciodată *tale quale* într-o veritabilă operă de artă, ci sînt supuse unei adevărate mutații cît privește semnificația și funcția lor, prin aceea că sînt asimilate unui anume stil ce se imprimă plăsmuirilor spirituale.

Spre a încheia dezbaterea critică a filozofiei lui Rudolf Otto cu privire la sacru ca esență a religiei, mai adăugăm cîteva observații. Sacrul a fost prefăcut de Otto într-o categorie *a priori* și *obiectivă* în același timp a sufletului uman. Cu aceasta, Otto spera să obțină supremele titluri de legitimare a fenomenului religios. Replicăm: decît o legitimare greșită, mai bine nici o legitimare. E curios că un gînditor atît de familiarizat cu problemele spiritului, ca Rudolf Otto, a putut să rătăcească pe asemenea drumuri. Ce s-ar întîmpla dacă ideea sacrului n-ar fi nici categorie *a priori* și nici obiectivă ? Și-ar pierde oare cu aceasta religia orice legitimitate ? Ar rămîne oare religia suspendată în vid ? În studiul nostru despre gîndirea magică, am arătat că magicul nu poate să fie socotit ca o „categorie“ ; ideea aceasta este o alcătuire cu totul particulară a spiritului omenesc, o semirevelare stereotipă a „misterelor“, și, ca atare, o idee care nu poate fi cu totul „obiectivă“. Iată pentru ce orice întreprindere de a legitima religia

în sens obiectiv e primejdioasă. Dar religia nu are nevoie de această presupusă „obiectivitate" pentru a-și justifica existența. Religia are aceleași titluri de legitimitate ca orice altă manifestare de cultură a genului uman, dar și un titlu mai mult decît acestea. Mai întîi, religia izvorăște din tendința ființei umane de a-și revela misterele în orizontul cărora omul este situat cu forță și chemare de destin. Această tendință ține chiar de definiția ființei umane, și e prin urmare inseparabilă de ea. Omul se realizează ca om, numai cînd dă urmare destinului său revelator cu care este deplin solidar. În afară de această legitimare generală, ea singură suficientă spre a face față oricăror nedumeriri, religia mai are și o justificare *specifică*, în virtutea definiției ce i-am dat. Religia, întrucît nu se leagă în chip necesar de ideea de Dumnezeu (există și religii fără Dumnezeu), rămîne o manifestare *permanentă* a ființei umane, ca expresie a tendinței spre autototalizare sau autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente și coordonate ale misterelor existenței.

CERTITUDINE ȘI SUPRACONȘTIINȚĂ

Experiențele sufletești și spirituale ale misticilor ne pun în fața unor fenomene singulare care, oricît de stranii și inaccesibile, merită o deosebită luare în considerare. Adevărat e că psihologia curentă se ocupă mult prea puțin de stările ce ni le descriu misticii. E normal de altfel ca intelectualii de formație pozitivistă să se simtă cam stingheriți în prezența unui asemenea material psihologic. Nici o experiență ținînd de domeniile ce i-ar putea interesa nu-i pune în situația de a înțelege afirmațiile și analizele misticilor, darmite de a le verifica. O mai stăruitoare familiarizare cu viața spirituală a misticului ne face însă degrabă să bănuim că subiectul mistic este în adevăr un loc unde se produc fenomene excepționale, absente în viața normalului de toate zilele. În general, misticii se bucură de faima îndoielnică a unor ființe situate la mijloc de drum, între normal și patologic. De aici sfiala psihologilor de a se ocupa mai intens de viața lor sufletească, căci e mai comod să te apropii de cazuri precis localizate, decît de fenomene cu hotare nestatornice. Cu rubrici simpliste cum sînt acelea ale „normalului" și „patologicului" nu ajungem însă prea departe,

cîtă vreme chiar psihopatologia suferă de criterii incerte. Să ne oprim numai asupra procesului de transformare a conştiinţei, proces datorită căruia subiectul mistic se simte depăşit, revărsat într-o nouă stare, care de multe ori echivalează cu un „nou eu". Cazul e din cele mai frecvent atestate. Subiectul mistic se simte dintr-o dată ancorat într-o existenţă şi săltat la nivelul unei alte viziuni asupra vieţii. Acest proces apare cel mai adesea însoţit şi de un sentiment de „certitudine" cum mai înainte subiectul mistic niciodată nu a mai încercat. În climat creştin, ca să rămînem prin apropiere, cunoaştem fenomene de natura aceasta încă de la Apostolul Pavel. Sfîntul Pavel, trecînd prin fulgerătoarea transformare a tuturor orientărilor sale, e martorul uimit al unui proces adînc: el simte că şi-a pierdut „eul" de pînă atunci şi că a dobîndit un altul. Eul vechi parc-ar fi murit, iar prin stările izbucnite el se simte un altul, un „eu nou"; parcă Christos însuşi ar trăi în el. Acest om nou, acest eu mai înalt care s-a substituit celui vechi sau care a reorganizat pe cel vechi pînă la depăşire, nu este la Sfîntul Pavel simplă literatură, ci o realitate psihică şi spirituală de a cărei cumplită autenticitate ar fi nevrednic să ne îndoim. Şi acum o comparaţie cu cazuri de pierdere a conştiinţei eului şi de dobîndire a unui alt eu. Sînt subiecte umane patologic alterate care se cred cristoşi. Care e criteriul de diferenţiere în puterea căruia am putea să deosebim pe misticii adevăraţi de cazurile ce populează sanatoriile de pretutindeni? Există asemenea criterii? Desigur. Numai cît psihopatologia nu se prea lasă călăuzită de ele. Nebunul care-şi închipuie că el e Isus Christos e posedat de o idee fixă care devine centrul unor automatisme psihice. Nebunul va aştepta din

partea oricărui vizitator să fie tratat în consecință — vizitatorul va fi invitat să facă bunăoară reverențele rituale impuse de situație. Dar o clipă mai tîrziu s-ar putea întîmpla ca subiectul cu conștiința exaltată să înjure ca un birjar. Ideea fixă e nodul de iradiere a unor constrîngeri psihice, intercalate într-o conștiință mai mult sau mai puțin dezarticulată, dezorganizată, descompusă. Cu totul altă înfățișare are viața sufletească a misticului trăind întru Christos, a misticului invadat de conștiința acelui „eu nou", de parcă Christos însuși ar trăi în el. Identificarea cu „eul cristologic" are în cazul misticului insondabile consecințe în adîncime; toată personalitatea conștientă și subconștientă a misticului se organizează și-și regrupează puterile, de obicei crescute, în jurul mitului cristologic. Conștiința noului eu înflorește de astă dată dintr-o pornire profundă de autototalizare și de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente ale misterului cosmic, rezumate de astă dată în mitul cristologic. Eul cel nou e chiar mai unitar, mai consecvent realizat decît cel vechi. Noul eu e o existență înălțată, de un profil și stil consolidat, în acord cu imaginile întregii mitologii cristologice, așa cum aceasta e interpretată și văzută într-un anume timp și loc. Eul nou emană o atmosferă proprie, fiind în stare de fapte, acțiuni și reacțiuni care nu-l dezmint. Se va concede că toate cazurile de simplă psihopatologie se desfășoară în alt sens. În cazuri psihopatologice, noul eu e desigur încăpățînat și rezistent, dar numai ca imagine psihică ce nu angajează persoana în adîncime. În jurul imaginii fixe se grupează o seamă de automatisme psihice. Personalitatea, cînd nu e dezorganizată, e redusă la preocupări meschine în directă legătură cu îm-

prejurări şi contingenţe de natură individuală. În cazuri psihopatologice, noul eu, de suprafaţă, oricît de dîrz ca imagine, e afişaj fără acoperire, inconştientă potemkiniadă. Din contră, la mistici, „noul eu“ se realizează ca atare. Misticul e total obligat unui mit subjugat, cu ecouri în profunzime; noul eu nu este numai imaginat, ci o izbîndă deplină. Viaţa misticului apare captată în tiparele unui mit, ale unei metafizici, ale unui stil. De obicei, voinţa subiectului mistic e capabilă de eforturi susţinute sau de o manifestare lineară, de o efervescenţă şi consecvenţă supranormală. În cazurile patologice, aşa-zisul „eu nou“ rămîne o simplă reprezentare parazitară, în stare să dezlănţuie doar gesturi şi afecte violente uneori pe cît de superficiale şi de automate, şi toate acestea în cadrul unei psihologii incoerente, în care tocmai voinţa sau energia psihică apar deteriorate sau diminuate. Criteriul diferenţial cel mai eficace ce ne stă la dispoziţie, spre a deosebi eul mistic de eul patologic, este însă acesta: cazurile maladive se caracterizează prin absenţa mitului şi a comportării totale la înălţimea mitului, prin absenţa metafizicii şi a stilului, factori care într-o splendidă convergenţă dau eului mistic extraordinara adîncime şi consecvenţă lăuntrică. Eul mistic este aşadar un produs al autototalizării şi al autodepăşirii în corelaţie ideală cu coordonatele existenţei; eul mistic este echivalentul ontic al marii opere de creaţie, pe care o găsim pe planul mitic-religios-metafizic. Eul mistic nu este simplă „existenţă“; ca existenţă, ca întruchipare, ca realizare spirituală, eul mistic poartă tiparele profunde ale unui stil. Ca fenomen existenţial şi ca produs ce corespunde creaţiei spirituale, eul mistic e un fenomen poate mai rar chiar decît geniul; ca

atare supranormal. Să se vadă cît de lucidă e conștiința misticilor, cît de susținută voința lor, urmărindu-se în privința aceasta viața unui Francisc d'Assisi, a Sfintei Tereza, a Sfintei Caterina din Siena sau a Sfîntului Ioan al Crucii.*

Cît privește starea de extaz, procesul de dobîndire a eului mistic și de pierdere a vechiului eu, ne stau la îndemînă prețioase mărturii în literatura mistică. De obicei, misticii descriu starea

* Misticul e de la natură înzestrat cu o structură nervoasă hipersensibilă, cu o hipersensibilitate sporită și de privațiunile cărora el li se supune. Un asemenea *habitus*, pus la grave încercări, predispune desigur și la fenomene bolnăvicioase, care rămîn însă lăturalnice și nu ating esența misticii. Iată bunăoară o mărturisire ciudată a Sfintei Tereza, una din cele mai proeminente personalități mistice și genială scriitoare în același timp: „Am văzut — mărturisește ea — la stînga mea un înger în carne și oase; asemenea viziuni nu am decît foarte rar. Chiar cînd îmi apar îngeri, aceasta se întîmplă fără să-i văd, cu excepția acestei viziuni despre care vorbesc. Iar în această viziune trebuia, după voia Domnului, să-l văd astfel: îngerul nu era mare, el era foarte frumos, fața sa înflăcărată, încît părea că e dintre cei mai aleși îngeri care sînt numai flacără, dintre aceia pe care îi numim serafi. În mîna lui văzui o lance lungă de aur, și părea că ține pe vîrful lăncii o mică flacără. Și atunci mi-a fost ca și cum mi-ar fi străpuns de cîteva ori inima cu lancea, pînă în măruntaie, scoțîndu-le, și m-a lăsat aprinsă toată de mare iubire către Dumnezeu. Durerea a fost așa de mare că a trebuit să gem, și așa de peste orice închipuire a fost dulceața pe care mi-a adus-o această durere violentă, că nu mai doream să fiu scăpată de ea..." Evident, chiar și cea mai inofensivă interpretare a acestei viziuni ne va duce de-a dreptul la psihanaliză. Nu mai stăruim. Dar un cuvînt va trebui să adăugăm despre unele fenomene pe care cronica le înregistrează, și care s-ar produce în ambianța misticilor. Ne referim la fenomenele de caracter cu totul ocult. Subiectul mistic trebuie privit uneori și ca un centru de unde se pun în mișcare puteri neștiute ce rămîn încă să fie studiate. Deocamdată e foarte greu să se stabilească o linie de demarcație între ceea ce e simplu produs al imaginației și ce e real cînd ni se povestește de exemplu despre puterea hipnotică ce-o avea Sfîntul Francisc asupra animalelor sălbatice, sau cînd Sfînta Tereza sau Sfînta Caterina din Siena ne istorisesc ele însele despre levitația lor corporală.

de extaz ca fiind însoțită de sentimentul unei superioare certitudini. Starea de iluminare, de certitudine, cu nimic comparabilă, e pentru subiectul mistic însuși o stare de hiper- sau supraconștiință. Misticul e cotropit de sentimentul autodepășirii, al unei înnoiri a întregii sale ființe pe un plan mai înalt al conștiinței. E natural ca experiența aceasta spirituală, produsă în corelație ideală cu ultimele coordonate bănuite ale existenței, adică în corelație cu un mit fundamental sau cu o metafizică religioasă, să fie interpretată în diverse chipuri. Starea de extaz e resimțită ca nimicire a vechiului eu, ca o renaștere, ca dobîndire a unui nou eu, ca eu cristologic la Sfîntul Pavel, ca eu unit cu eul divin la diverși mistici, ca impersonalizare brahmanică la misticii brahmani, ca nimicire în budism, ca stare a lui Dumnezeu înainte de creație la misticii islami, ca naștere a Logosului în sufletul omului la Meister Eckhart etc., etc. Fapt e că, făcînd abstracție de toate interpretările ce i se dau, starea de extaz mistic reprezintă o stare de supraconștiință, față de care stările obișnuite ale conștiinței devin șterse, incolore, palide. După chiar confesiunile misticilor, sentimentul certitudinii încercat în general în viața de toate zilele nu ajunge nici pe departe să semene ca intensitate și calitate cu sentimentul de certitudine încercat de mistici în stare de extaz. Revelator în această privință rămîne faimosul memorial al lui Pascal, genialul matematician și gînditor, adîncul și subtilul scriitor. Pe un petec de pergament, Pascal a însemnat ce a simțit într-o atare stare de extaz. Petecul a fost găsit de servitorul lui Pascal după moartea acestuia, cusut în căptușeala hainei. Pascal nu îl scrisese decît pentru sine, și niciodată el n-a vorbit nimănui despre aceste lucruri. Întîmplarea

extraordinară la care se referă pergamentul era un secret al vieții sale și cea mai scumpă amintire. Documentul e cu atît mai prețios cu cît nu fusese destinat să fie cunoscut vreodată de alți muritori. Textul începe astfel:

„ANUL DE GRAȚIE 1654

Luni, 23 noiembrie, ziua Sfîntului Clement, papă și martir, și a altor martiri,

ajunul Sfîntului Chrysogon, martir și altele, de la ora zece și jumătate seara pînă pe la douăsprezece și jumătate.

Foc!"

Apoi frînturi de fraze:

„Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob, nu al filozofilor și al savanților.

Certitudine, Certitudine, Sentiment, Bucurie, Pace."

Alte frînturi de fraze:

„Oamenii nu te-au cunoscut, dar eu te-am cunoscut.

Bucurie, bucurie, bucurie, lacrimi de bucurie."

Scrisul acesta abrupt, sfîșiat de goluri și cu pîlpîiri de flăcări, nu este felul obișnuit al frazei lui Pascal, clasică și de subtile modulații. Felul corespunde stării de extaz. Matematicianul, gînditorul, tehnicianul, fizicianul, scriitorul era așadar și un mistic. Dintr-o asemenea combinație de orientări și înclinări a rezultat supletea metalică proprie spiritului lui Pascal. Dar el își era și propriul tovarăș sau însoțitor de o extraordinară luciditate critică. Puterea rațiunii pe de o parte și certitudinea presimțită și apoi încercată așa de

impetuos în stare de extaz pe de altă parte i-au dat lui Pascal, în toate, acea complexă și totuși foarte clară atitudine, pe care am numi-o prea bucuros „dublu criticism". Ca orice clasic francez, el era obișnuit desigur să măsoare totul în lumina rațiunii; totul: adică lumea simțurilor. Dar Pascal nu se mărginea la atît; el era francezul care se depășește, adică rațiunea care se transcende. Căci rațiunea însăși Pascal și-o controla în lumina lăuntrică a inimii și în perspectiva certitudinilor sale mistice. Acest dublu criticism nu l-a realizat nimenea cu aceeași forță ca Pascal și nici cu aceeași putere de expresie.

Supraconștiința, ca stare obținută de mistici în extaz, de obicei după o îndelungată pregătire sufletească și spirituală, și cel mai adesea printr-o tehnică ascetică, prin exerciții și contemplare, prin purificare și concentrare — această supraconștiință unde o plasăm în ordinea fenomenelor spirituale ? Este ea de fapt rezultatul unui contract cu Absolutul ? Toți misticii o pretind într-un fel sau altul. Din parte-ne, n-am ocolit nici o osteneală spre a arăta că această interpretare a stării de extaz ca stare acosmică și supraistorică este cît se poate de firească la mistici, dar că ea e excesivă. Se poate admite doar că în adevăr misticii realizează o stare de hiper- sau supraconștiință, de o intensitate ce alungă în umbră toate stările de conștiință obișnuite. Dar nu putem admite că această supraconștiință ar fi o stare de osmoză cu Absolutul. Supraconștiința se realizează totdeauna în aceleași coordonate stilistice profunde ca și plăsmuirile de cultură. Ea se integrează deci în istorie și nu se sustrage condițiilor umane și cosmice. Certitudinea mistică poate fi superioară ca intensitate

oricărei alte certitudini, dar aceasta nu este efectul unei ultime obiectivități, al unei transcenderi pozitive, al unui contact sau al unei confluențe cu Absolutul. Căci și această certitudine mistică, cu valorile ei, se constituie, inapelabil, în cadre stilistice, în acele cadre adînci ale spiritului uman care se dovedesc a fi subiective pe cît sînt de variabile. Spre a vorbi în termenii metafizicii noastre, supraconștiința mistică este și ea supusă *cenzurii și înfrînării transcendente* care domină toate încercările revelatoare ale spiritului uman.

CUPRINS

Redactor
MONICA MANU

Apărut 1996
BUCUREŞTI — ROMÂNIA